

The University of Chicago
Libraries





**LES IDÉES
ESCHATOLOGIQUES DU
LIVRE DE LA SAGESSE**

RODOLPHE SCHÜTZ,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE
LICENCIÉ ÈS SCIENCES BIBLIQUES

LES IDÉES ESCHATOLOGIQUES DU LIVRE DE LA SAGESSE

STRASBOURG

1935

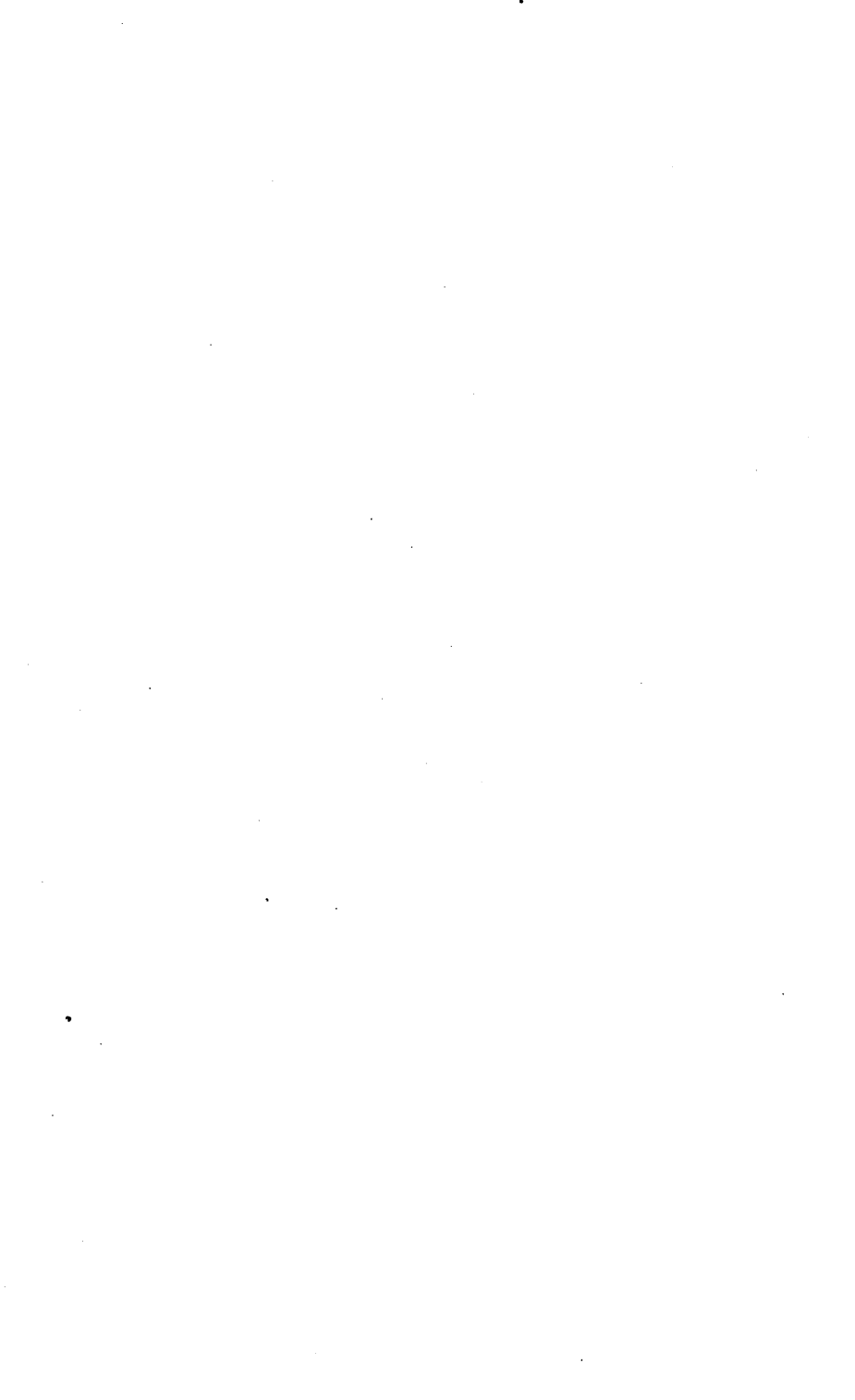
BS 1757

.5

E7 S4



Div. (A.T.)



Avant-Propos

Les questions touchant la doctrine des fins dernières chez les Israélites et leurs voisins sont toujours d'actualité. Il suffit d'un simple coup d'œil sur les listes bibliographiques des grandes revues théologiques et bibliques pour s'en convaincre. Il y a cependant un livre particulièrement riche en idées eschatologiques qui n'a pas encore trouvé toute l'attention qu'il mérite. C'est le livre de la Sagesse.

Le livre de la Sagesse est un des produits les plus remarquables du judaïsme hellénistique. Il a vu le jour dans un milieu où la pensée juive avait subi depuis plusieurs siècles l'influence de la culture grecque. Tout en restant fermement attachés à la foi de leurs pères, les Juifs de la *diaspora* avaient adopté la langue grecque et, avec la langue, ils avaient appris une nouvelle manière de penser. Un tel fait ne pouvait manquer d'avoir sa répercussion dans la littérature religieuse. En pensant et en s'exprimant dans la langue de Platon et des Stoïciens, un Juif helléniste devait donner à ses idées un tour spécial, une forme nouvelle, surtout en traitant, dans un but d'apologie ou de prosélytisme, certaines questions de philosophie religieuse touchant la conduite de l'homme et ses destinées.

C'est précisément là ce qui fait l'intérêt du livre de la Sagesse. Ce livre, pensé et écrit en grec par un Juif, probablement au dernier siècle avant notre ère, est un ouvrage de philosophie morale composé pour des Juifs hellénistes vivant dans un milieu païen. Il expose la folie de l'impiété ou de l'idolâtrie et les bienfaits de la sagesse: l'impiété aboutit à la mort et à la ruine, tandis que la sagesse est la source de l'immortalité et du bonheur auprès de Dieu.

Aucun livre de l'Ancien Testament n'offre sur la fin dernière de l'homme une doctrine aussi élevée et aussi développée. Spécialement, dans ce livre, à l'encontre des anciennes idées juives, l'appartenance à une nation ne compte pour rien devant Dieu. Tout le mérite de l'homme

réside dans ses œuvres et sa destinée est réglée en dernière analyse par l'exercice de son libre arbitre. Ces perspectives en partie nouvelles, ouvertes sur la destinée de l'homme au moment où s'opère le rapprochement entre l'idéalisme grec et le réalisme judaïque, ce progrès accompli dans la révélation sur la vie future à une époque voisine du christianisme, montrent tout l'intérêt que présente une étude sur un tel sujet.

Il va sans dire que l'eschatologie du livre de la Sagesse n'a pas été complètement négligée. Parmi les différents travaux dont elle fut l'objet, signalons d'abord, chez les catholiques, un article remarquable du P. Lagrange sur *La doctrine des fins dernières dans le livre de la Sagesse*, paru en 1907 dans la *Revue biblique*¹. L'illustre exégète y a tracé, dans ses grandes lignes, le programme d'une étude plus approfondie. Nous nous en sommes largement inspiré.

Du côté protestant W. Weber, pasteur aux États-Unis, a publié une série d'articles sur la question dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904-1912. L'ensemble forme une étude assez compacte. Malheureusement l'auteur est dominé par cette idée préconçue que notre livre ne représente aucun progrès sur la conception eschatologique des Pharisiens: *šeol* commun pour les morts justes et impies, résurrection des corps, règne messianique terrestre subséquent.

Il y a donc lieu d'entreprendre un nouvel examen du sujet. Les textes qui s'y rapportent se lisent surtout dans la première partie du livre, chap. 1—5. Mais il y en a d'autres dispersés dans le reste du livre.

L'utilisation de textes pris indistinctement dans toutes les parties du livre en suppose l'unité. Cette unité a cependant été contestée. Depuis Houbigant², on a surtout fait valoir contre elle la divergence qui existe entre le contenu des diverses sections et le manque de lien

¹) *Revue biblique*, 1907, p. 85—104.

²) HOUBIGANT, *Dissertatio de auctore libri Sapientiae*, dans MIGNE, *Cursus Scriptorum Sacrae*, t. 17, col. 971 sq., Paris 1839. Les adversaires plus récents sont, entre autres, WEBER, E. GÄRTNER (*Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Berlin, 1912) et F. FOCKE (*Die Entstehung der Weisheit Salomons*, Göttingen, 1913).

entre elles. Cependant nous pensons qu'il n'y a pas de raisons suffisantes pour supposer plusieurs auteurs.

Le livre se compose, il est vrai, de trois parties bien distinctes, savoir les chapitres 1 à 5, 6 à 9 et 10 à 19. On peut même regarder les chapitres 13 à 15 comme un morceau à part qui traite de la vanité de l'idolâtrie. Mais, tout d'abord, la deuxième partie (chap. 6 à 9) est très bien rattachée à la première. En effet, celle-ci finit par la description du châtiment des impies lors du jugement universel et, en particulier, par l'affirmation qu'à ce jugement les trônes des puissants seront renversés. L'auteur passe tout naturellement, au chapitre suivant (6,1 sq), à une série de conseils donnés aux princes en vue de les préserver du châtiment qu'il vient de décrire¹.

Le chapitre sixième ouvre la partie centrale du livre, qui lui a valu le nom de livre de la Sagesse. Cette partie, en effet, est entièrement consacrée aux différentes considérations touchant la Sagesse: sa nécessité pour l'homme en vue d'obtenir l'immortalité (cf. 6,17—20), ses effets, la façon de l'acquérir et, en plus, une prière par laquelle Salomon lui-même l'a acquise.

On pourrait se demander pourquoi l'auteur place cette partie principale de son écrit seulement après les chapitres 1—5. Mais pareil procédé littéraire n'a rien d'extraordinaire. En effet, l'auteur commence son livre par des considérations sur les effets de la Sagesse par rapport aux fins dernières de l'homme. Il pique ainsi la curiosité des lecteurs et les invite à s'instruire davantage sur cette Sagesse, si importante ou plutôt indispensable pour l'acquisition de l'immortalité. C'est pourquoi, dès le début, il donne quelques enseignements fondamentaux sur la Sagesse (cf. 1,1 sq) et identifie le juste expressément avec le sage. (Cf. 4,17).

Pareillement sauvegardée est la transition entre la deuxième et troisième parties du livre. La prière de Salomon pour obtenir la Sagesse (chap. 9) s'achève par la mention générale des bienfaits que l'humanité a tirés jusqu'alors de la présence de cette vertu divine. Le chapitre dixième passe tout naturellement à la narration de quelques cas typiques de ce genre. Ainsi le lecteur est amené à considérer

¹) Dans l'original on lit un *oñv*: Écoutez donc, ô rois, etc.

l'action de la Sagesse dans l'histoire d'Israël depuis Adam jusqu'au passage de la Mer Rouge.

Le fameux procès de l'idolâtrie (chap. 13 à 15) est bien à sa place dans cet ensemble. L'auteur, en exposant 11,15 sq la plaie que les Egyptiens eurent à souffrir de la part des animaux, est amené à parler des autres genres de châtiment que Dieu leur infligea dans sa toute-puissance et sa clémence. Les Egyptiens ayant été punis précisément par les animaux qu'ils adoraient, le Sage en prend occasion d'une façon très naturelle pour faire le procès de l'idolâtrie. Il parle de la folie du culte des éléments (13,1—9), puis du culte des statues dont l'inanité et les conséquences funestes sont décrites 13,10—15,17. Aux deux derniers versets du chapitre 15, l'auteur revient au culte des animaux et aux plaies d'Egypte ainsi qu'aux autres châtiments dont les Egyptiens idolâtres furent frappés. Ces considérations continuent jusque vers la fin du chapitre 19. Dans le passage 19,18 le Sage ajoute une conclusion tirée de ces exemples empruntés à l'histoire des Israélites. Il y admire la bonté de Dieu qui, pour glorifier son peuple, n'a pas hésité à faire tant de miracles. Le livre s'achève sur cette constatation très générale:

19,22 En toutes choses, Seigneur, tu as glorifié ton peuple,
tu l'as honoré et tu ne l'as pas méprisé,
en tout temps et en tout lieu tu l'as assisté.

Cette observation forme en même temps la conclusion générale du livre entier. Car, à l'exemple des Israélites qui furent préservés de beaucoup de malheurs et comblés de bienfaits, tous les autres hommes peuvent également profiter de la Sagesse, s'ils le veulent. Il suffit de savoir qu'un tel universalisme est possible d'après les idées du Sage. Or il l'est, comme nous allons le voir plus loin. On pourrait peut-être désirer une conclusion plus générale et plus compréhensive, mais il ne faut pas exiger des auteurs de cette époque nos procédés littéraires.

Tout bien considéré, les difficultés soulevées contre l'unité du livre de la Sagesse ne sont donc pas trop embarrassantes. Nous pouvons, par conséquent, traiter notre livre comme un tout organique écrit par un seul auteur.

A quelle époque faut-il placer la composition du livre? Il est malheureusement impossible d'en préciser la date et l'on doit se contenter de fixer le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*.

Le point de départ est la date de la traduction des Septante; car l'auteur de notre livre s'est servi de cette version, non seulement pour le Pentateuque, le premier livre traduit en grec, mais encore pour Isaïe et Job¹. De ce fait, la composition de la Sagesse ne peut pas remonter au delà de l'an 200 avant notre ère.

Quant au *terminus ad quem*, on ne peut guère le placer après l'an 30 avant J.-C. En effet, notre livre a vu le jour probablement en Egypte et il suppose une hostilité plus ou moins sourde des autorités à l'égard des Juifs. Or, après la conquête de l'Egypte par les Romains toute hostilité avait disparu. De plus, le livre semble antérieur aux écrits de Philon. En effet, ces écrits font une large place aux spéculations sur le Logos, tandis que, pour l'auteur de la Sagesse, le Verbe est simplement la volonté créatrice de Dieu, comme dans la plupart des livres antérieurs de l'Ancien Testament. On doit donc placer la composition du livre au moins quelques dizaines d'années avant l'activité littéraire du célèbre philosophe d'Alexandrie.

Peut-on en fixer une date plus précise? La situation politique supposée par notre livre fournit peut-être quelques points de repère. Les Juifs persécutés souffrent de la part de leurs coreligionnaires apostats et sans doute aussi de la part des païens.

Quelques auteurs pensent que cette situation correspond à celle des Juifs au temps de Ptolémée VII Physcon (145—116 av. J.-C.). Josèphe parle, lui aussi, des projets antisémites de ce roi; mais il ajoute qu'il se ravisa avant d'en venir à l'exécution². Pour cette raison il vaut mieux penser au temps des Ptolémée VIII et IX, ainsi que de leurs successeurs, jusqu'à l'avènement des Romains. Après la mort de Ptolémée VII, une querelle de succession surgit entre ses deux fils. Pendant que leur mère Cléopâtre tint les rênes du pouvoir,

¹) Sap. 6,7=Deut. 1,17; Sap. 11,4=Deut. 8,15; Sap. 16,22=Ex. 9,24; Sap. 12,8=peut-être Ex. 23,28. Cf. ensuite Sap. 2,12=Is. 3,10; Sap. 15,10=Is. 44,20; Sap. 12,12=Job. 9,12.19.

²) Cf. *Cont. Apion.*, II,5 § 53 sq.

les Juifs jouirent, au témoignage de Josèphe¹, d'une faveur considérable à la cour. Il y aurait même eu deux généraux juifs dans l'armée réunie par la reine contre son fils aîné Ptolémée VIII. Celui-ci s'empara du pouvoir en 88 et ne dut pas traiter les Juifs avec bienveillance. Il mourut en l'an 80 et, après un court interrègne, Ptolémée IX lui succéda. Avec ce dernier commence une époque extrêmement troublée, qui ne s'achève qu'avec la conquête du pays par les Romains. Or, on sait que les derniers Ptolémée ne furent pas favorables aux Juifs². C'est, par conséquent, entre les années 88 et 30 qu'on peut, avec le plus de vraisemblance, placer la composition du livre de la Sagesse.

Dans le présent travail nous traiterons d'abord de la nature de l'homme, de sa faiblesse morale et de sa destinée. L'homme abandonné à lui-même est impuissant; mais avec le secours de la Sagesse, il peut acquérir une vie immortelle de bonheur auprès de Dieu; sans la Sagesse il aboutit à la ruine, à la mort et aux châtements. Il nous faudra donc dire en second lieu en quoi consiste cette Sagesse et comment elle est une source d'immortalité. Par suite nous serons amenés à décrire la récompense des justes ou des sages ainsi que les châtements des insensés ou des impies. Nous parlerons enfin de la scène finale du jugement et de sa signification pour les justes et les pécheurs. Cette scène suppose-t-elle la résurrection corporelle? Nous traiterons en dernier lieu cette difficile question.

R. S.

¹) *Antiq.* XIII,10,4 § 284 sq et 13,1,2 § 348 sq.

²) Sur toute cette question voir BLUDAU, *Juden und Judenverfolgung im alten Alexandria*, Münster, 1906.

Bibliographie

1. Commentaires

CORNELY R., S. J., *Commentarius in librum Sapientiae. Opus postumum edidit Fr. Zorell S. J.*, Paris, 1910. Dans la collection *Cursus Scripturae Sacrae*.

DEANE W. J., *The book of Wisdom*, Oxford, 1881.

FELDMANN F., *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Münster, 1926.

GRIMM C. L. W., *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860. Malgré son ancienneté, ce commentaire n'a rien perdu de sa valeur. Toute étude sérieuse sur le livre de la Sagesse devra en tenir compte. Ajoutons tout de suite qu'il n'est pas irréprochable dans tout ce qu'il avance.

HEINISCH P., *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Münster, 1912. Jusqu'à présent le plus accessible et le plus complet des derniers commentaires du côté catholique.

SIEGFRIED K., *Die Weisheit Salomos*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingue, 1900. Pour la Sagesse, voir t. I, p. 476—507.

2. Études spéciales

ANONYME, *Die Anthropologie des Buches der Weisheit*, dans *Der Katholik*, 1875, deuxième partie, p. 225—250.

FELDMANN F., *Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1902.

- HEINISCH P., *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit*, dans *Theologie und Glaube*, 1910, p. 89—106.
- HOLTZMANN J., *Die Peschitta zum Buche der Weisheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1903.
- LAGRANGE M. J., *Le livre de la Sagesse. — Sa doctrine des fins dernières*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 85—104.
- PORTER F. C., *The pre-existence of the soul in the Book of Wisdom and in the rabbinical writings*, dans *American Journal of Theology*, 1908, t. 12, p. 53—115.

On doit signaler tout particulièrement le groupe d'articles donnés, entre les années 1904 et 1912, par W. Weber à la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*:

- Die Composition der Weisheit Salomo's*, 1904, p. 145—169;
Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's, 1905, p. 409—444;
Die Seelenlehre der Weisheit Salomo's, 1909, p. 314—332;
Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches der Weisheit, 1911, p. 322—345.
Der Auferstehungsglaube des eschatologischen Buches der Weisheit, 1912, p. 205—239.

N'ont été cités ici que les principaux ouvrages relatifs à notre étude. Pour une bibliographie plus complète, voir le commentaire de Heinisch, p. LIV—LVII.

Première partie:

L'homme et la Sagesse

Chapitre premier

Nature de l'homme, sa faiblesse, sa destinée

Pour saisir exactement la doctrine eschatologique contenue dans le livre de la Sagesse, il faut avant tout voir comment il présente la nature humaine, avec sa faiblesse native et sa destinée.

I

L'auteur du livre de la Sagesse n'expose nulle part *ex professo* sa conception de la nature humaine. Cependant il y a plusieurs passages où il s'en occupe indirectement et qui permettent de dégager ses idées.

Au début du chapitre 7, v. 1—2, il décrit la manière dont le corps humain est formé. Le contexte montre pour quelles raisons. Voulant décrire les qualités précieuses qui ornent la Sagesse et la façon dont on peut l'acquérir, il croit devoir dissiper au préalable un malentendu possible. En effet, puisque cette partie du livre est expressément mise dans la bouche de Salomon, des lecteurs malavisés pouvaient croire que Salomon dut l'acquisition de la Sagesse à la position particulièrement privilégiée qu'il tenait au milieu du peuple élu en vertu de sa descendance royale. C'est pourquoi l'auteur lui fait dire de la façon la plus absolue que, tout en étant un prince, il partage complètement toutes les imperfections inhérentes à la nature humaine et que sa naissance ne lui donne donc aucune prérogative par rapport à la Sagesse.

» Je suis, moi aussi, dit d'abord l'auteur au nom de Salomon, un homme mortel, égal à tous les autres, un descendant de l'homme de terre formé le premier¹«. Le roi n'a donc rien dans sa descendance dont il puisse particulièrement se glorifier. Membre de la race humaine, il en partage tous les maux et toutes les misères, en particulier la nécessité de mourir.

Ce verset à lui seul permet déjà de dégager certains principes fondamentaux qui commandaient les vues anthropologiques de l'auteur de la Sagesse. Tout d'abord, il suppose la mortalité du genre humain tout entier, sans exception aucune. Même ceux des hommes qui, aux yeux de la foule, sont des êtres à part, n'y échappent pas². Or, la cause de cette mortalité que s'attribue Salomon est dans le fait qu'il descend d'Adam, *γῆγενῆς πρωτόπλαστος*. En se servant de ces deux mots, l'auteur a sans doute eu dans l'esprit le récit mosaïque de la création de l'homme (Gen. 2,7), où la terre est expressément mentionnée comme élément constitutif du corps d'Adam, avant qu'il ne reçut l'âme. Cf. aussi Eccli. 17,1; I Cor. 15,47.

Il est curieux de constater que ce même mot *γῆγενῆς* se trouve aussi dans la littérature grecque profane. Grimm³ le signale dans *les Nuées* d'Aristophane, où il aurait cette nuance de marquer l'humilité de l'origine de l'homme et la fragilité de sa nature. Le mot se rencontre également chez Platon et Philon, toujours avec le même sens d'homme. Cependant, chez les auteurs païens, il semble avoir eu un sens un peu différent de celui qu'il a dans le livre de la Sagesse et, en général, sous la plume des auteurs juifs. En effet, les païens qui ne connaissaient pas ou, du moins, n'admettaient pas le récit biblique de la création, ne voient dans ce mot qu'une expression de la conception mythologique selon laquelle la race humaine serait issue de la

¹) B et le *Sinaiticus* omettent *ἄνθρωπος* alors que la traduction copte porte *ἄνθρωπος* sans *θνητός*. Cela montre déjà à quel point *θνητός* et *ἄνθρωπος* étaient devenus synonymes.

²) La Vulgate rend moins bien *ἴσος ἅπασιν* par *similis omnibus*; car *ἴσος* exprime ici plutôt l'identité foncière de tous les hommes qu'une simple ressemblance.

³) *Op. cit.*, p. 137.

terre¹. Dans d'autres endroits *γηγενής* semble exprimer simplement une opposition à ce qui n'est pas de cette terre, au céleste. Ce sens apparaît avec évidence dans les *Lois* de Platon²: οὐδὲν γὰρ γηγενὲς Ὀλυμπίων ἐντιμότερον, »rien de ce qui est terrestre n'est plus estimable que ce qui est céleste«.

A cause de l'allusion évidente à la Genèse le sens de *γηγενής* dans la Sagesse diffère des deux que fournissent les écrivains païens. Il dit moins que le premier, mythologique, mais plus que le second, négatif. Et si la Vulgate le rend par *terrenus*, elle ne semble pas en épuiser complètement le sens. Cornely³ remplace *terrenus* par *terrigena*, qui est plus près de l'original, étant donné qu'étymologiquement il signifie exactement ce que *γηγενής* veut dire en grec.

Le terme *πρωτόπλαστος*, »formé le premier«, appliqué à Adam, est très probablement une invention de l'auteur. Ce mot ne se trouve dans toute la Bible qu'ici et 10,1. Dans la littérature patristique il a reçu droit de cité et se trouve employé couramment pour désigner nos premiers parents. Deane⁴ cite plusieurs passages de Clément d'Alexandrie, d'Athanase et d'Irénée et même de deux poètes latins chrétiens, pour lesquels *πρωτόπλαστος* est synonyme de premier homme.

Non content d'avoir affirmé solennellement le fait de sa descendance du premier homme né de la terre. »Salomon« s'attache ensuite à persuader ses lecteurs que le mode même de cette descendance a été absolument égal à celui de tous les autres hommes. Décidément, cela va à son but; c'est pourquoi il dit 7,2:

καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρεξ
δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ παγείς ἐν αἵματι
ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ ἡδονῆς ὕπνου συνελθούσης.

Ce passage renferme d'importantes notions anthropologiques, il importe donc d'en préciser les termes.

¹) PLATON, *Le Politique*, dans l'édition des œuvres complètes de Platon par Hirschig, Schneider et Hunziker, t. I, p. 585,3 sq. Dans le même sens les auteurs classiques latins parlent de *terrigena*. Cf. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, s. v.

²) *Op. cit.*, t. I, p. 330,30.

³) *Op. cit.*, p. 248, note 1.

⁴) *Op. cit.*, p. 144—145.

La traduction du verset n'est pas trop facile. La première partie de la phrase est claire: »J'ai été formé chair au sein de la mère pendant dix mois.« C'est avec *παγείς* que commencent les difficultés ou plutôt les équivoques possibles. *Παγείς* est le participe aoriste passif du verbe *πηγνύναι*, qui a la signification de confirmer, raffermir. D'où coaguler, en parlant du lait ou du sang, faire d'un liquide une masse plus ou moins consistante. Étant à l'aoriste, *παγείς* revêt une valeur temporelle spéciale, différente de celle du verbe principal qui est ici *ἐγλύφην*. En effet, l'action exprimée au moyen d'un participe aoriste précède toujours dans le temps celle qui est exprimée par le verbe principal, à moins qu'il ne s'agisse d'un aoriste gnomique qui n'est pas limité par le temps. Puisque ici nous n'avons pas affaire à un aoriste gnomique — il ne s'emploie jamais pour exprimer des cas individuels — la traduction doit exprimer cette suite dans le temps des deux actions exprimées par *ἐγλύφην* et *παγείς*. Le *coagulatus sum* de la Vulgate n'est pas exact. Elle devrait avoir le plus-que-parfait: *postquam coagulatus essem*. Les deux actions pourraient exceptionnellement coïncider dans le temps, mais à condition toutefois qu'elles fussent identiques. Or elles ne le sont pas. Le verbe *γλύφειν*, creuser, ciseler, sculpter ou former, diffère évidemment dans sa signification de *πηγνύναι*. La formation, l'action de sculpter une masse, suppose naturellement l'existence de cette dernière. Cette existence est précisément causée par la coagulation du sang dont parle ici l'auteur. Par conséquent les actions exprimées par *ἐγλύφην* et *παγείς* sont distinctes et celle-ci précède dans le temps celle-là. En français on pourrait rendre cette nuance par une circonlocution, par exemple: ayant pris consistance.

L'expression *ἐν αἵματι* est sans doute à prendre au sens local. L'auteur suppose que les parties plus solides du sang prennent consistance sous l'action de certaines causes et que c'est d'elles que sort la masse dont finalement est formé le corps humain. Quelles sont ces causes? Le texte grec porte: *ἐκ σπέρματος ἀνδρός καὶ ἡδονῆς ὑπὲρ συνελθούσης*, mots qui peuvent se traduire de deux façons à première vue également probables. Tout dépend de la manière dont on fait dépendre *καὶ ἡδονῆς ὑπὲρ συνελθούσης* de la première partie de la phrase. Si *ἡδονῆς* dépend de *ἐκ*, il a avec *παγείς* un rapport de cause à effet, aussi bien que *σπέρματος ἀνδρός*. Dans cette hypothèse la semence de l'homme et le plaisir du sommeil concourraient au même titre à la con-

ception du corps humain. Mais *ἡδονῆς* pourrait aussi n'être qu'un simple génitif absolu, exprimant une simple concomitance des deux phénomènes mentionnés. Dans ce cas le *καί* pourrait, à la rigueur, être traduit par »et même« et marquerait par conséquent une gradation de la pensée de l'écrivain sacré: »et même le plaisir ayant accompagné le sommeil¹«.

Les auteurs sont partagés en face de ces deux possibilités. Grimm² et Deane³ se déclarent nettement pour la première. Feldmann⁴ adopte la seconde dans sa traduction, mais, dans son commentaire, il donne la préférence à la première. Heinisch⁵ croit pouvoir établir la parfaite équivalence des deux versions; mais, finalement, il se déclare quand même pour la seconde, à cause du contexte. Il dit, et avec raison, que l'auteur de la Sagesse veut démontrer que la faiblesse et la bassesse de la nature humaine ne sont pas un obstacle à ce qu'elle arrive à la possession de la Sagesse. Dans ce but l'auteur met l'accent sur ce fait que même la conception de Salomon a été accompagnée de cette volupté sexuelle qui présente pour tout le monde un certain caractère honteux et humiliant. Cette considération ne résout toutefois pas la question et il semble qu'il vaut mieux se ranger à l'avis de Grimm, suivi déjà par Deane. Le but de l'auteur, dont parle Heinisch, n'est, dans cette hypothèse, que mieux atteint. En effet, dans les deux cas le caractère plus ou moins honteux des rapports conjugaux est supposé connu. Selon Heinisch cette circonstance humiliante accompagne seulement l'acte générateur, alors que dans l'autre hypothèse elle est une cause nécessaire qui concourt à la conception du fœtus. Le roi Salomon n'est-il pas ainsi davantage rapproché du reste des mortels et les lecteurs ne sont-

¹) *ὑπνώ* étant un datif sociatif, *συνέρχομαι* est très bien rendu par accompagner.

²) *Op. cit.*, p. 139.

³) *Op. cit.*, p. 63 et 145. Il faut noter que la version anglaise du verset 2 répond très bien à toutes les exigences de l'original en ce qui concerne la consécution des temps: »And in my mother's womb was (I) fashioned to be flesh in the time of ten months, being compacted in blood, of the seed of man, and the pleasure that come with sleep.«

⁴) FELDMANN, *Das Buch der Weisheit*, p. 55.

⁵) HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, p. 127.

ils pas mieux rassurés par là que leur propre origine, en tous points égale à celle du grand roi, ne sera pas un obstacle à l'habitation de la Sagesse en eux¹?

Après ces investigations plutôt philologiques, on peut maintenant établir avec clarté la traduction du verset 2: »J'ai été formé chair au sein de la mère pendant dix mois, après avoir pris consistance dans le sang au moyen de la semence de l'homme et de la volupté qui accompagne le sommeil.«

Ce passage est peut-être un écho de la science physiologique du temps. Mais l'auteur n'a nullement l'intention d'instruire ses lecteurs sur ce point; car son but est de montrer l'égalité de tous les hommes en face de leur destinée. Le privilège de la naissance n'est donc pour rien dans l'acquisition de la Sagesse. Tous les hommes, même les rois, viennent en ce monde dans les mêmes conditions de mortalité, de faiblesse et d'impuissance. Tous ont également besoin de la Sagesse pour atteindre leur destinée, mais tous peuvent l'obtenir en la demandant à Dieu.

L'auteur, qui ne parle ainsi du corps humain que d'une manière transitoire, s'intéresse beaucoup plus à l'âme et à ses rapports avec le corps. Tout d'abord il s'est posé la question de l'origine de l'âme. D'après Gaab², il en parlerait dès le passage 7,1—2. Cet auteur a cru découvrir dans l'*ἡδονή* le principe d'un élément spirituel qui intervient au moment de la conception de l'enfant. Serait-ce vraiment cette volupté qui donne existence à l'élément spirituel du composé humain? Pour Grimm, la réponse à cette question est aussi simple que catégorique: étant donné que le pseudo-Salomon enseigne la préexistence de

¹) Le syriaque fait dépendre *ἡδονῆς* de *ἐκ*. Le copte y voit un génitif absolu, mais lit en même temps un texte différent du nôtre, probablement: *ἐκ σπέρματος ἀνδρός, γυναικὸς ἡδονῆς ὕπνῳ συνελθούσης*. Cf. FELDMANN, *Textkritische Materialien*, p. 56. Dans ce texte, *συνελθούσης* se rapporte à *γυναικὸς* et *ἡδονῆς* à *ὕπνῳ*: la femme s'étant jointe (à l'homme) dans le sommeil de volupté. Cf. HEINISCH, *loc. cit.*

²) GAAB D. JOH. FR., *Handbuch zum philologischen Verstehen der apocryphen Schriften des Alten Testaments*, Tübingue, 1818, t. II, p. 25.

l'âme, il est absolument impossible qu'il ait pu voir dans l'*ἡδονή* son principe procréateur¹. Notre réponse est aussi négative, mais pour un autre motif, à savoir que, l'auteur n'ayant nullement l'intention de parler ici de l'âme, nous n'avons aucun droit de supposer pour *ἡδονή* un sens aussi artificiel et d'introduire dans le passage l'idée de l'âme. En effet, un écrivain à tel point familiarisé avec les doctrines du judaïsme et de l'Ancien Testament tout entier, pouvait-il ainsi en passant donner à *ἡδονή* un sens que le mot n'a nulle part dans la littérature biblique? Mieux vaut, par conséquent, supposer que l'auteur ne parle ici que de l'origine du corps humain. Si toutefois il pense à l'homme tout entier, comme le croit Cornely², il en parle seulement par synecdoque, ou, ce qui est encore mieux, il ne relève dans la formation de l'homme que ce qui tombe dans le domaine de l'expérience.

C'est plus loin 15,10—11 que notre auteur s'occupe de l'origine de l'âme et avec des détails pleins d'intérêt. Ces versets font partie du procès de l'idolâtrie. Au chapitre 15, après une courte action de grâces qu'il adresse à Dieu pour n'avoir pas permis que son peuple tombât, lui aussi, dans l'erreur de l'idolâtrie, l'auteur décrit (v. 7 sq) l'aveuglement de ceux qui fabriquent des idoles et entraînent ainsi les autres au mal. Or le potier, ou n'importe quel autre artisan, ne prétendrait jamais faire une idole, s'il se rappelait que c'est le Dieu de l'univers qui l'a créé et qui lui a inspiré l'âme:

- 15,10 Son cœur est comme de la cendre
et son espoir est plus vil que la terre,
sa vie est plus méprisable que l'argile,
11 parce qu'il a méconnu celui qui l'a formé,
qui lui a insufflé l'âme agissante
et implanté l'esprit de vie.

L'auteur répète à propos de ce sculpteur ou potier de son époque ce qui est dit dans la Genèse de la création du premier homme. Quelle est donc la portée exacte de 15,11? Ne pouvant s'appliquer exclusivement ni à Adam ni au potier dont il est question ici, on doit lui assigner un sens qui puisse embrasser les deux. Le sens exact de notre verset

¹) Cf. l'explication qu'il donne de Sap. 8,19—20.

²) *Op. cit.*, p. 249.

serait donc le suivant: en agissant de la sorte, le potier méconnaît qu'il fait partie de la race humaine dont le premier père reçut directement de Dieu le corps ainsi que l'âme agissante et l'esprit de vie. L'auteur de la Sagesse, sans le dire explicitement, laisse entendre que l'âme vient de Dieu qui l'a prêtée¹. Cf. 15,8.

Parce que, dans ce passage, le Sage ne parle pas uniquement de l'âme mais encore de l'esprit de vie, la question se pose de savoir, s'il garde l'ancienne conception israélite de l'être humain, d'après laquelle, à côté de l'âme celui-ci comporte un deuxième élément spirituel sans lequel l'âme ne possède pas sa pleine vigueur, savoir le «souffle» (*ruah*), ou s'il a peut-être partagé l'opinion trichotomique de certains philosophes grecs. Pour voir clair dans ce problème, le mieux est d'examiner les différents passages où il est question des parties constitutives de l'être humain.

Tout au début du livre 1,4 l'auteur de la manière la plus nette n'en connaît que deux:

1,4 Car la Sagesse n'entrera pas dans une âme artificieuse
et n'habitera pas dans un corps esclave du péché.

Les termes qui, dans l'original, correspondent à l'âme et au corps sont *ψυχή* et *σῶμα*.

Ensuite le texte 8,19—20, sur lequel nous reviendrons, ne laisse pas non plus à désirer en fait de clarté:

8,19 J'étais un enfant bien formé
et je reçus en partage une âme bonne,
20 ou plutôt, étant bon, je vins dans un corps sans souillure.

Là encore seuls *ψυχή* et *σῶμα* se trouvent en présence.

Un peu plus loin 9,15 l'auteur dit:

Car le corps corruptible appesantit l'âme
et l'habitation terrestre opprime l'esprit aux pensées multiples.

Dans ce texte à côté de *ψυχή* se lit *νοῦς*. Mais, bien que dans la philosophie grecque le *νοῦς* soit parfois nettement distingué de la *ψυχή*,

¹) Ce fait ne serait-il pas contre Grimm, qui (p. 140) trouve que, pour le pseudo-Salomon, la formation de l'homme au sein de la mère ne présente plus rien de mystérieux, alors qu'ailleurs dans l'Ancien Testament (2 Macch. 7,22 sq; Eccle. 11,5; Ps. 139,13—15) on y voit un mystère et un miracle?

comme troisième élément de l'être humain, on ne peut trouver ici aucune allusion à cette trichotomie, car l'âme (*ψυχή*), loin d'être pour l'auteur, à l'exemple des philosophes grecs, le principe de la vie animale, est ici la partie la plus noble de l'homme, en quelque sorte distincte de l'esprit. Le *νοῦς* ne peut pas non plus, dans ces conditions, avoir le sens qu'il a d'ordinaire pour un tenant de la conception trichotomique. Il n'est sans doute rien d'autre que la même âme en tant qu'elle est capable de penser et de réfléchir. Pour l'auteur de ce passage il n'y a par conséquent point de différence essentielle entre la *ψυχή* et le *νοῦς*.

Il en est de même pour la *ψυχή* et le *πνεῦμα*. Cela ressort avec évidence de la comparaison entre 15,8 et 15,16. Voulant se moquer de l'inanité de l'œuvre du potier qui fabrique des idoles, le Sage dit 15,8:

Et, se donnant une peine inutile, il forme un dieu vain
de la même argile,

lui qui, né naguère de la terre,
retournera bientôt à elle dont il a été pris,
lorsqu'on lui redemandera l'âme qu'il avait reçue en prêt

En quelque sorte l'âme, *ψυχή*, n'appartient pas en propre à l'homme. Elle lui est seulement prêtée et, au moment de la mort, l'homme doit la restituer à Dieu. Or, cette même idée revient quelques versets plus loin. Seulement cette fois ce n'est pas la *ψυχή*, mais le *πνεῦμα* que l'homme a d'emprunt:

15,16 Car c'est un homme qui les a faites (les idoles)
et quelqu'un qui a reçu en prêt l'esprit (*πνεῦμα*) les a
formées.

A cause du parallélisme étroit des deux versets, il appert que pour leur auteur la *ψυχή* et le *πνεῦμα* étaient absolument la même chose.

Si, plus loin (16,14), il est dit d'un homme tué par son prochain que son esprit (*πνεῦμα*) est sorti de lui et que son âme (*ψυχή*) a été reçue dans la demeure des morts, nous ne devons pas hésiter, après tant de preuves évidentes, à interpréter également ce passage dans le sens dichotomique. Les deux termes esprit et âme ne sont certainement employés que pour dire avec plus d'emphase que l'homme est vraiment impuissant à faire rentrer dans un mort son principe vital, l'âme.

L'auteur de la Sagesse est donc nettement dichotomiste dans son anthropologie, de sorte qu'on ne peut pas non plus supposer que *ψυχή*, *πνεῦμα* ou *רוּחַ* sont un certain écho des termes *nefeš*, *ruah*, ou *nešâmâh* des anciens Hébreux. Les affirmations explicites des passages que l'on vient d'examiner nous autorisent à prendre les expressions de *ψυχή*, *πνεῦμα* et *רוּחַ* dans le livre de la Sagesse pour des mots qui désignent une seule et même réalité, l'âme.

Le Sage ne distingue donc dans l'homme que deux parties constitutives: le corps et l'âme. Le corps est conçu et se développe sous l'influence de différentes causes secondes, tandis que l'âme est donnée au corps directement par Dieu.

Au sujet de l'origine de l'âme, il y a dans la Sagesse un passage qui est sans aucun doute plus connu et plus discuté que tous les autres, 8,19—20,

8,19 Παῖς δὲ ἤμην εὐφρύνῃς,
 $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ $\tau\epsilon$ ἔλαχον ἀγαθῆς.

20 Μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.

8,19 J'étais un enfant bien formé

et j'avais reçu en partage une âme bonne.

20 Ou plutôt, étant bon, j'étais venu dans un corps sans souillure.

Ces versets ont reçu de nombreuses explications erronées. Ils ont été surtout interprétés dans le sens de la doctrine platonicienne de la pré-existence des âmes.

Le défenseur principal de cette interprétation est Grimm. Les autres n'ont fait, en somme, que reprendre ses arguments. Selon lui, le pseudo-Salomon n'aurait pas seulement, en certains passages, emprunté le vocabulaire, mais encore les idées de la philosophie platonicienne. L'affirmation contraire ne lui semble être qu'une échappatoire, imaginée dans le but de rapprocher davantage notre livre du reste du canon. Mais cette échappatoire, dit-il, «échoue complètement sur la bonne exégèse des passages tels que 8,19 sq, 11,17¹». Cette opinion ne paraît point fondée.

C'est tout d'abord *εὐφρύνῃς* qui doit être étudié; car ce mot est pour Grimm le point de départ de son explication. De par son étymo-

¹) *Op. cit.*, p. 21, note 12.

logie ($\epsilon\delta$ et $\phi\upsilon\eta\eta\alpha\iota$, croître), le mot se rapporte directement et en premier lieu au corps, ce qui n'a pas, cependant, empêché les auteurs grecs de l'employer aussi à propos de l'âme. Avec Cornely¹ nous pensons toutefois que, dans notre cas, le sens étymologique ne doit pas être abandonné. Le contexte y est entièrement favorable. L'auteur dit, en effet: J'étais un enfant bien formé (par rapport au corps) et je reçus en partage une bonne âme. Il distingue donc, comme de coutume, l'âme et le corps et veut dire que, chez lui, les deux étaient bons. Cette explication correspond aussi au sens de la particule $\tau\epsilon$ qui équivaut à la particule conjonctive latine *que*. Nous avons ici, par conséquent, une phrase à deux membres et, sous peine de faire dire à l'une des deux une pure tautologie, nous devons rapporter $\epsilon\delta\phi\upsilon\eta\varsigma$ au corps. Le v. 19 n'ajoute donc rien de nouveau aux connaissances anthropologiques que l'on a pu tirer des passages déjà discutés.

Grimm préfère s'écarter du sens étymologique d' $\epsilon\delta\phi\upsilon\eta\varsigma$. Il prétend que cet adjectif veut dire «avoir de bonnes dispositions» (*von guten Anlagen*), et il en conclut qu'ici le mot doit se comprendre des bonnes dispositions tant du corps que de l'âme. Il cite même à l'appui un passage de Platon (Rep., III, 409 e): $\epsilon\delta\phi\upsilon\epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\varsigma\ \psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$, où, forcément, le mot se rapporte au corps et à l'âme. Cependant, pour être semblables, les deux phrases ne sont pas de même nature, de sorte qu'on ne peut pas faire valoir celle-ci pour interpréter celle-là.

Grimm trouve la raison de sa façon de voir dans ce qui suit, savoir 8,19b et 20: Salomon avait de bonnes dispositions parce qu'il avait un corps sans souillure et une âme bonne. Grimm donne, par conséquent, à la particule $\tau\epsilon$ un sens causal ou, à tout le moins, explicatif. Or l'un et l'autre de ces deux sens ne correspondent guère à l'idée de l'original. Grimm s'exprime ainsi à l'endroit déjà cité: »Et très vraisemblablement (notez la nuance) l'auteur avait d'abord l'intention de joindre immédiatement à $\alpha\gamma\alpha\theta\eta\varsigma$ les mots $\kappa\alpha\iota\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\oslash\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$.« La vraie pensée du pseudo-Salomon aurait donc été celle-ci: J'étais un enfant de bonnes dispositions, car (ou bien c'est-à-dire) j'avais reçu en partage une bonne âme et un corps sans souillure. Sens à la rigueur

¹) *Op. cit.*, p. 327—328.

satisfaisant. Seulement qu'est-ce qui autorise à supposer que l'auteur, après avoir voulu exprimer sa pensée de cette façon, l'aurait interrompue? Pour Grimm la raison est de toute évidence: »Il (l'auteur) se serait exprimé ainsi (c'est-à-dire sans interruption et correction ultérieure), s'il avait partagé l'opinion commune selon laquelle la partie spirituelle de l'homme ne vient, elle aussi, à l'existence qu'au moment de la procréation. Mais, étant donné que l'auteur avait une conception différente, il n'achève pas la pensée qu'il avait d'abord voulu exprimer, mais ajoute, en corrigeant le *ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς*, sa véritable conception.« En un mot »Salomon« interrompt sa phrase parce qu'il admettait la préexistence des âmes. Mais d'où pouvons-nous savoir qu'en réalité il l'admettait? Précisément du fait qu'il s'interrompt. Tel est le sophisme grossier qui est à la base de cette explication de Grimm, ainsi que de tous ceux qui le suivent dans cette voie.

Bien qu'il soit donc arbitraire de supposer que l'auteur de la Sagesse ait interrompu sa pensée 8,19, on doit cependant admettre qu'il la corrige en quelque sorte au verset suivant. Il s'agit seulement de voir ce qu'il corrige et comment il le fait. *Μᾶλλον* *δέ* peut avoir deux sens: celui de »bien plus, voire même«, qui marque une gradation de la pensée ou celui de »ou plutôt«. Quoique cette dernière signification soit plus fréquente, quelques commentateurs ont essayé d'appliquer ici la première, qui se rencontre dans 2 Mac. 6,23; Rom. 8,34; Gal. 4,9. Voici comment dans ce sens Cornely¹ paraphrase les deux versets: »Divino munere fui puer bona corporis et animae indole praeditus; *insuper autem* (seu immo vero, quod maioris est momenti) quum hac ratione bonus essem (i. e. bonum me exhiberem, debito nimirum indolis meae bono usu seu virtutis exercitio), veni ad corpus incoinquinatum, i. e. eo deveni, ut corpus meum nulla esset macula inquinatum.« Mais Cornely lui-même n'adopte pas cette interprétation, la trouvant trop artificielle. Aussi vaut-il mieux garder ici à *μᾶλλον* *δέ* le sens de »ou plutôt«.

Mais même cette expression »ou plutôt« peut être comprise de différentes façons. La moins bonne est celle de Grimm. En effet, selon lui, le *μᾶλλον* *δέ* introduirait une phrase qui remplacerait complètement

¹) *Op. cit.*, p. 329.

la phrase précédente. Porter¹ trouve cette conception un peu simpliste, car une correction pareille pourrait se faire dans un discours, mais non point dans un écrit. On concevrait difficilement qu'un auteur eût laissé subsister dans son écrit deux opinions contradictoires sans biffer l'une ou l'autre. Quand donc quelqu'un écrit délibérément deux phrases reliées par *μᾶλλον δέ* cela prouve qu'il a pensé que son opinion sera mieux exprimée s'il donne simplement sa préférence à la seconde sans toutefois repousser la première².

Le principe énoncé par Porter trouve une excellente application dans notre passage. Dans les deux membres du verset 19, l'auteur avait donné au corps le titre de «moi», ce qui aurait donné au corps une certaine priorité sur l'âme, puisqu'il apparaît ici comme l'élément principal de la personne humaine. Notre auteur veut cependant lier la personnalité plutôt à l'âme. Mais il n'abandonne pas pour autant la première opinion, puisqu'elle est, elle aussi, somme toute, une façon légitime de parler. De nos jours encore, on peut dire sans aucun soupçon d'erreur: mon corps a reçu une bonne âme; et même: mon âme est venue dans un corps parfait. Car, dès que l'homme parle de l'une des deux parties constitutives de son être, il est, dans le langage ordinaire souvent nécessaire qu'il lie sa personnalité tantôt à l'une, tantôt à l'autre.

Cette manière de comprendre notre passage a été très bien formulée par le P. Lagrange: »La première pensée, écrivait-il, n'avait pas besoin d'être corrigée, si l'auteur n'eût eu en vue que la préexistence de l'âme. Le corps peut recevoir une âme préexistante, aussi bien qu'une âme préexistante venir dans un corps. L'opposition, car il y en a une, existe plutôt entre le corps et l'âme. Lequel des deux est le plus digne et a vraiment qualité pour être le moi? L'auteur avait

¹) *Op. cit.*, p. 67.

²) A la page déjà citée, Porter donne plusieurs exemples très suggestifs où *μᾶλλον δέ* ne supplante pas la phrase précédente. Cf. par exemple Eph. 4,28: »Que celui qui dérobait ne dérobe plus, mais plutôt (*μᾶλλον δέ*) qu'il s'occupe en travaillant de ses mains« etc. Ensuite Rom. 8,34: »Le Christ est mort, bien plus il est ressuscité«, et Gal. 4,9 qui se rapproche le plus de Sap. 8,19: *νῦν δὲ γινόντες, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ἀπὸ θεοῦ* — »mais à présent que vous avez connu Dieu ou plutôt que vous avez été connus de Dieu.«

semblé dire que le corps préexistant qu'il était lui-même, avait reçu une bonne âme; il se reprend pour dire la même pensée dans l'ordre inverse: c'est son âme, son véritable moi, qui, étant bonne, est venue dans un corps pur. Ce n'est pas la pureté du corps qui entraîne la bonté de l'âme, mais plutôt la bonté de l'âme qui donne droit à un corps pur¹«.

L'auteur a donc voulu souligner la primauté de l'âme. Y a-t-il dans ce souci une influence grecque? C'est possible et même probable. Porter² opine que notre passage marque une transition de la conception juive de l'homme à celle des Grecs. Cela n'est pas, non plus, impossible. Seulement il nous semble qu'au préalable il faudrait s'entendre sur ce qu'était au juste la conception juive de l'homme. Or Porter exagère beaucoup le sens littéral de certains textes, quand il veut y trouver cette idée que les anciens Hébreux liaient la personnalité au corps plutôt qu'à l'âme³. Il est vrai que les Hébreux, au début, n'avaient pas sur l'âme des idées aussi élevées que les Grecs. Mais c'est toujours par la *ruah* ou la *nešâmâh* venant de Dieu qu'une figure formée de terre devient vraiment homme. (Cf. Gen. 2,7 sq.). Et puis, si, ici et là, nous trouvons exprimée l'idée que la *ruah* est seulement prêtée à l'homme par Yahveh, n'est-ce pas plutôt une façon de parler, avec tendance à accentuer davantage la faiblesse, le caractère éphémère de l'homme? D'ailleurs, si l'on pousse cette idée à l'extrême, on arrive forcément à la conclusion que tous les esprits sont restitués à Yahveh par leurs dépositaires au moment de leur mort. Or, dans cette hypothèse, toute la doctrine ancienne du *šeol* devient du même coup inexplicable. Le *šeol* n'a plus de raison d'être, puisque les esprits des morts retournent simplement chez Dieu qui est le principe dont ils étaient venus. La valeur exacte de cette façon de parler ressort encore mieux des écrits rabbiniques, que Porter lui-même a analysés avec tant de soin⁴. Les rabbins parlent souvent de personnages morts qui doivent rendre compte de l'emploi qu'ils ont fait de leur âme du-

¹) *Op. cit.*, p. 89.

²) *Op. cit.*, p. 70.

³) *Ibid.*, p. 57—59.

⁴) *Ibid.*, p. 95—115.

rant leur vie terrestre. Si l'on poursuivait rigoureusement le sens littéral de ces expressions, on arriverait à la conclusion que c'est le corps qui doit rendre ce compte. Or le corps, une fois mort, n'est, à coup sûr, plus capable de le faire. Ce serait d'ailleurs enlever à l'âme toute responsabilité des actes humains. Or les rabbins ne voulaient pas de cela. A défaut d'autre chose, cette histoire amusante, rapportée dans le traité Sanhédrin, en est la preuve¹. Il s'agit d'un aveugle et d'un boiteux, préposés ensemble à la garde d'un verger. Malgré l'impuissance du boiteux à cueillir les fruits et celle de l'aveugle de les voir, en s'aidant mutuellement, les deux, n'en sont pas moins parvenus à dépouiller, au moment de la tentation, l'arbre de ses fruits. Leur responsabilité est donc engagée dans cette affaire à parts égales. Il en est de même de l'âme et du corps. Si donc on veut déjà voir dans Sap. 8, 19—20 une influence grecque, on ne pourra pas le faire complètement dans le sens de Porter, et encore moins dans celui de Grimm. Il semble d'ailleurs que ce dernier s'aperçoit lui-même de la faiblesse de son argumentation, lorsqu'il dit: »A la vérité, le sens littéral de notre passage admettrait aussi l'explication d'une harmonie préétablie entre le corps et l'âme venant à l'existence seulement au moment de la procréation. Cependant pareille conception était encore éloignée de la pensée du temps²«.

Si un dernier doute persistait encore sur la véritable pensée de l'auteur de la Sagesse au sujet de l'âme humaine telle qu'elle est exprimée dans notre passage, il s'évanouirait certainement à la suite d'une comparaison avec l'anthropologie de Platon et de Philon. Tout le système philosophique de Platon est basé sur un dualisme très tranché entre le monde supra-sensible et le monde de la matière, qui n'est, d'ailleurs, qu'une copie imparfaite du premier³. La plus haute capacité de l'homme consiste précisément dans la connaissance de ce monde supérieur et le fait que l'homme est vraiment capable de con-

¹) *Ibid.*, p. 101—102. Cf. Sanhedrin 91 ab.

²) *Op. cit.*, p. 177. — Le P. Lagrange cite, lui aussi (p. 89), ce passage de Grimm (p. 177 chez Grimm non 117), mais il nous semble que certaines nuances manquent à sa traduction.

³) Pour la psychologie de Platon, cf. ERWIN ROHDE, *Psyche*, t. II, p. 263—295.

naître le supra-sensible prouve que, par sa nature véritable, il appartient plutôt au monde spirituel qu'à celui de la matière. Mais comment l'homme peut-il acquérir cette connaissance du supra-sensible qui, par définition, paraît excéder la capacité des sens? Puisque, pour Platon, il est impossible que cette connaissance s'acquière moyennant les sens, il doit forcément lui assigner une autre origine: elle n'est qu'un souvenir que l'âme retient d'une vie antérieure autonome, en dehors du corps.

Ce point posé, toute la psychologie de Platon s'ensuit avec une logique rigoureuse. Si l'âme peut avoir des souvenirs d'une vie antérieure à son union avec le corps, c'est parce qu'elle préexiste. Puisque, de plus, ces souvenirs concernent le monde supra-sensible, cette préexistence a donc eu lieu dans ce même monde. L'âme n'est pourtant pas identique aux idées pures de ce monde, car elle peut aussi commettre certaines fautes qui précisément la condamnent à l'incorporation. Une fois unie au corps, l'âme se sent comme dans une prison. Assurément, c'est pour elle un état plutôt anormal et l'idéal reste toujours la séparation du corps. D'autant qu'elle est capable d'être contaminée par ce compagnon de force, de recevoir de lui quelque chose de *σωματοειδές* qui l'entraîne à de nouvelles incorporations, allant jusqu'à l'union avec des corps d'animaux, qui ont pour but de la rendre de nouveau pure¹. Conformément à cette doctrine, les philosophes platoniciens enseignent et pratiquent une ascèse qui leur permet de dégager l'âme le plus possible de la matière. La mort, précédée d'une vie sobre, est pour le platonicien la libération de la véritable personne humaine d'une prison supportée difficilement.

L'auteur de la Sagesse est loin d'accentuer le dualisme de l'âme et du corps à la façon des platoniciens. Au contraire, il dit du corps de Salomon qu'il était sans souillure, ce qu'un platonicien n'aurait jamais affirmé. L'auteur de notre livre connaît, lui aussi, certaines infirmités du corps périssable qui oppriment l'âme (cf. 9,15), mais cette constatation n'est pas pour lui le point de départ d'une ascèse tendant à la suppression du corps. C'est pour lui seulement un argument pour montrer à ses lecteurs combien il est nécessaire à l'homme d'implorer

¹) Phédon, 81 A-C, t. I, p. 63—64.

la Sagesse par une prière humble et confiante. Une deuxième condition, qui s'ajoute à la prière pour obtenir la Sagesse consiste dans l'abstention de tout péché, tant du corps que de l'âme; car les deux peuvent être pécheurs. (Cf. 1,4). Il y a donc un abîme entre la psychologie platonicienne et celle de notre livre. Comment donc peut-on trouver 8,19—20 la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, alors que tant d'autres points de la psychologie de Platon, en particulier la métempsychose, n'ont absolument aucune trace dans tout le livre de la Sagesse?

Qu'il y ait des différences entre la psychologie de Platon et celle de l'auteur de la Sagesse, Grimm lui-même en convient, quand il constate que notre auteur a »quelque peu modifié« la conception platonicienne, en tant qu'il admet deux sortes d'âmes préexistantes: des bonnes et des mauvaises. Philon fait aussi cette distinction; mais, par malheur, il n'admet d'incarnation que pour les âmes mauvaises. Dans tous les cas, l'auteur de la Sagesse enseignerait un système tout à fait à part, puisqu'il admet que des âmes bonnes peuvent, elles aussi, venir dans un corps. Et encore tout ce système singulier n'aurait-il d'autre base que les deux versets 8,19—20 dont le sens littéral peut, au surplus, dire aussi juste le contraire. L'hypothèse est vraiment trop audacieuse pour s'imposer. Il est donc bien plus raisonnable de conclure, avec le P. Lagrange, que l'on est ici »dans le courant des idées traditionnelles, avec une intention marquée de relever la dignité de l'âme et peut-être une nuance particulière sur les qualités de l'âme répondant à certaines qualités du corps¹«.

Il reste encore une dernière question à élucider par rapport à ce passage de la Sagesse. Pourquoi l'âme de Salomon est-elle dite bonne? Est-ce parce qu'il y aurait des âmes qui sont mauvaises par nature? Telle est la question que l'on peut se poser ici et que, de fait, on a posée². Rapprochée du passage 12,9—11, elle ne reçoit que plus de relief.

¹) *Op. cit.*, p. 90.

²) Cf. KEERL, *Die Apokryphen des A. T.*, p. 39; *Apokryphenfrage*, p. 192; les deux passages cités chez Grimm, *op. cit.*, p. 173. En réalité, Keerl ne pose pas seulement la question, mais il y répond affirmativement.

Le sens littéral paraît à première vue favorable à une telle interprétation. Cependant il y a aussi des raisons solides qui y sont contraires. Rappelons seulement la marche générale de l'argumentation de l'auteur dans cette partie de son livre. Salomon était en tout égal aux autres hommes par sa nature. Le début du chapitre 7 abonde en détails sous ce rapport. L'auteur y insiste précisément pour montrer que tous les hommes sont capables, tout comme le grand roi d'Israël, de posséder un jour la Sagesse. Dans leur nature il n'y a rien qui s'y oppose. Le Sage voudrait-il se démentir 8,19 sq, en montrant dans Salomon des qualités d'âme essentielles dont les autres hommes ne peuvent pas se glorifier? Cela est exclu.

Mais, si cette bonté de l'âme de Salomon ne s'applique pas à sa nature, elle peut cependant se rapporter à certaines de ses qualités. Une telle explication paraît très plausible. Elle est en harmonie avec la pensée de l'auteur, qui ne veut pas voir de différences essentielles entre les hommes. D'autre part, elle tient compte du fait, qui peut si facilement être constaté, que toutes les âmes et partant tous les hommes ne sont pas également doués. Dans cette hypothèse, la nécessité de la prière pour obtenir la Sagesse se trouve encore mieux accentuée. En effet, si Salomon qui, aux yeux de toute l'histoire, était doué de qualités supérieures aux autres mortels, n'a pas pu se passer de la prière pour devenir le Sage par excellence en s'appropriant la Sagesse divine, combien plus y seront astreints les hommes ordinaires que rien ne distingue du commun des mortels. Au contraire, s'il y avait des hommes affligés d'une âme naturellement mauvaise, on ne voit pas trop quel profit ils pourraient retirer d'une telle prière, puisque la Sagesse n'entre pas dans une âme de ce genre. Cf. 1,4.

Dans le second passage à propos duquel on a encore parlé d'âmes mauvaises par nature (12,9—11), on ne peut non plus trouver une prédestination au mal, ni même des natures humaines rendues absolument mauvaises après leur venue à l'existence. En passant en revue les différents services que la Sagesse, dans l'histoire, a rendus au peuple élu notre auteur considère au chapitre 12 l'extermination des Chananéens. Coupables de divers crimes abominables (v. 3—6), ils avaient mérité ce châtement rigoureux. Cependant, comme ils étaient des hommes, Dieu a usé envers eux de clémence en leur envoyant tout d'abord des

guêpes, pour ne pas les faire périr tout d'un coup (v. 8¹). Mais Dieu n'a point procédé de la sorte à cause d'une faiblesse quelconque. Il aurait pu les anéantir soudain (ὅφ' ἔν), en choisissant n'importe quel moyen: une bataille rangée, des bêtes féroces ou bien simplement une parole sévère de sa part. S'il les a châtiés malgré tout petit à petit, ce n'était que pour leur donner l'occasion de se repentir. Et Dieu a fait cela tout en sachant bien que leur origine était mauvaise et leur malice innée et que, certainement, ils ne changeraient pas de mentalité; »car leur race était maudite dès le commencement«, v. 11a. Alléguer à ce propos, avec Keerl², une prédestination rigoureuse et une absolue impossibilité de rendre bonnes ces âmes créées mauvaises par Dieu, cela est, à coup sûr, exagéré. Puisque toute cette »malice innée« et »cette origine mauvaise« des Chananéens sont attribuées à la malédiction que Noë proféra contre Chanaan et non point à Dieu lui-même, on pourrait, tout au plus, se demander quels effets pareille malédiction pouvait avoir sur les qualités morales d'une race tout entière³. Crée-t-elle une prédestination absolue au mal? La chose paraît peu vraisemblable, vu que l'Écriture connaît des exceptions parmi les Chananéens, comme par exemple Rahab, la courtisane de Jéricho, mentionnée et louée encore par les écrivains du Nouveau Testament⁴.

Déjà peu vraisemblable à la suite de ces rapprochements, l'affirmation de Keerl apparaît tout à fait impossible lorsqu'on considère le procédé adopté par Dieu à l'égard des Chananéens. Comme à des créatures libres et responsables de leur sort, il leur accorde le temps nécessaire à la conversion. Cependant ces pécheurs abusent de cette

¹) D'après Ex. 23,29 sq., il est également question d'une extermination progressive des Chananéens; seulement les motifs qui y sont allégués diffèrent de ceux que mentionne le Sage, à savoir la peur que le pays ne devînt dévasté et par là inhabitable aux Juifs. Il va de soi que les deux groupes de motifs ont pu exister en même temps; car Dieu agit d'ordinaire par l'intermédiaire des causes secondes les mettant au service de ses propres intentions qui peuvent être multiples.

²) Passage cité dans Grimm, *op. cit.*, p. 224: »... eine Prädestination der ernstesten Art«.

³) Remarquer le participe parfait *κατηραμένον*, désignant une action qui a eu lieu dans le passé, mais dont l'effet dure encore. Cf. Gen. 9,25.

⁴) Cf. Jos. 6,25 et Matth. 1,5; Hebr. 11,31; Jac. 2,25.

grâce divine et Dieu a su par avance qu'il en serait ainsi. Il y a donc de la part de Dieu prescience de leur persévérance dans le mal et point du tout prédestination au mal. Autrement, toutes les mesures que prend la clémence divine envers les Chananéens seraient une pure comédie.

II

Une fois connues les idées du Sage sur le corps et l'âme, nous pouvons faire un pas de plus et nous demander s'il y a possibilité de trouver dans notre livre quelques renseignements sur leurs mutuelles relations. Certains textes semblent suggérer que l'auteur constatait dans la nature humaine une certaine faiblesse, une sorte de malaise résultant de l'union du corps et de l'âme. L'homme a-t-il été créé tel par Dieu, ou bien le Sage assigne-t-il à cette faiblesse une cause autre que la constitution de l'homme? Pour le savoir il faut passer en revue les passages en question.

Le roi Salomon insiste à plusieurs reprises sur la nécessité d'implorer le don de la Sagesse par la prière. Au surplus, il donne la prière dont il s'est servi lui-même à cet effet, 9,1—18. Or voici que, vers la fin de cette prière (v.13—18), le pieux roi accentue de nouveau ce caractère de faiblesse de la nature humaine. En effet, dit-il, qui pourrait sans le secours de la Sagesse connaître la volonté divine, vu que »les pensées des hommes sont incertaines et nos opinions sont hasardées.« V.14. La raison profonde de ce triste état est à chercher dans la corruptibilité du corps:

v.15 Car le corps périssable appesantit l'âme
et l'habitation terrestre opprime l'esprit aux pensées
multiples.

Opprimés par ce corps périssable, nous connaissons à peine les choses qui nous entourent; à plus forte raison nous échappent donc celles qui sont dans les cieux. La conclusion est que seule la Sagesse peut nous faire connaître la volonté de Dieu. C'est comme une thèse que

l'auteur de la Sagesse veut démontrer dans les neuf derniers chapitres de son livre par des exemples tirés de l'histoire d'Israël.

La ressemblance entre notre verset et un passage du *Phédon*¹ est frappante. Voici ce que dit le philosophe grec: »*Εμβριθές δέ γε, ὦ φίλε, τοῦτ' οἶσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὄρατόν· ὃ δὲ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατόν τόπον, φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Αἰδου...*» Et voici maintenant le texte grec de Sap.9,15:

*φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν,
καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα.*

Les mots communs aux deux textes, au moins quant à la racine, sont les suivants: *εμβριθές-βρίθει; βαρὺ, ἡ ψυχὴ βαρύνεται-βαρύνει ψυχὴν; γεῶδες-γεῶδες.*

En raison de cette ressemblance, Pfeiderer et Menzel² sont persuadés qu'il y a une dépendance littéraire directe entre les deux écrivains. Grimm³ n'est pas aussi catégorique et se contente de dire que, d'après les mots, *Phédon* 81C ressemble beaucoup à Sap. 9,15. Et il a raison d'être plutôt réservé; car le contexte des deux passages diffère du tout au tout. Tandis que le Sage parle de l'oppression qu'exerce le corps sur l'âme durant cette vie terrestre, Platon a en vue une âme déjà séparée de son corps. Or cette âme appartenait à quelqu'un qui, de son vivant, s'était adonné complètement à la vie sensuelle, méprisant et méconnaissant tout ce qui est invisible et supra-sensible. Lorsqu'une telle personne vient à mourir, son âme ne peut pas se libérer d'un coup de tout ce qui est corporel. Le commerce long et intime qu'elle avait eu sur cette terre avec le corps fait que quelque chose de *σωματοειδές* lui reste comme implanté dans sa nature, *ξύμνοντον*. C'est de cet élément corporel qui suit l'âme même après la mort qu'il est question dans *Phédon* 81 C et non du corps tout court, comme le suppléent

¹) Cf. 81C, t. I, p. 63—64.

²) PFLEIDERER E., *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886, p. 295 sq., MENZEL, *Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomos*, Halle, 1889, p. 61.

³) *Op. cit.*, p. 188.

Grimm et Deane¹. Cela résulte du contexte général (cf. 81,A—B) et surtout de la présence de l'adjectif *ὁρατόν*-visible dans 81 C lui-même. Il n'y avait, certes, aucun besoin de prouver à l'interlocuteur du dialogue que le corps humain doit être censé visible. La question est tout autre s'il s'agit de montrer quelle est la nature de ce *σωματοειδές*, que certaines âmes peuvent retenir même après la séparation d'avec le corps. De plus, ce ne sont pas toutes les âmes qui sont ainsi opprimées, mais quelques-unes seulement, *ἡ τοιαύτη ψυχή*, celles qui ont été mauvaises durant la vie terrestre, contraintes ensuite à la réincorporation.

Aucune trace de tout cela dans le livre de la Sagesse. Ce qui est dit 9,15 est du domaine de l'expérience la plus commune et pour l'exprimer il n'est guère nécessaire d'avoir au préalable lu Platon. Il faut cependant reconnaître une certaine dépendance entre ce passage du Phédon et Sap. 9,15. Toutefois, les mots communs ne semblent pas être empruntés directement au dialogue de Platon. Si le Sage avait connu le Phédon, il aurait sans doute trouvé d'autres passages plus propres à étayer sa thèse². Il est, par conséquent, plus probable de conclure, avec Heinisch³, que notre auteur n'aurait pris contact avec la phrase citée de Platon qu'à travers un ouvrage philosophique de vulgarisation, écrit peut-être sur la trame du Phédon et avec de notables emprunts faits à cet ouvrage. Dans tous les cas il n'y a rien qui autorise à voir exprimée dans Sap. 9,15 l'idée platonicienne selon laquelle le corps est une véritable prison pour l'âme, au sens d'un dualisme ontologique.

Cependant, selon Grimm⁴, le Sage aurait quand même partagé cette opinion. La preuve en serait dans Sap. 1,4:

¹) *Op. cit.*, p. 161.

²) Cf. par exemple *Phédon*, 66 et 67.

³) *Op. cit.*, p. 189.

⁴) *Op. cit.*, p. 19 et 51. Au premier endroit, il est tout à fait catégorique. P. 51 il semble atténuer sa pensée. En effet, il dit que l'auteur de la Sagesse ne se serait pas exprimé ainsi 1,4 »s'il n'avait pas supposé que la source et le siège du mal moral sont aussi dans le corps«. Dans cette mesure nous sommes tous platoniciens; car nous admettons que le corps est en grande partie la source et le siège du mal moral. Cf. Porter, *op. cit.*, p. 64.

Car la Sagesse n'entrera pas dans une âme artificieuse et n'habitera pas dans un corps esclave du péché.

Grimm estime que, d'après la teneur de ce verset, le corps serait, pour l'auteur de la Sagesse, la source et le siège du mal moral chez l'homme.

Pour saisir toute la portée du passage, il faut observer tout d'abord qu'il n'a rien de commun avec 9,15. Ici on parle des hommes en général, là il est question seulement des pécheurs dont le corps est assujéti au péché et dont l'âme est artificieuse. Cette constatation faite, il saute aux yeux que »la source et le siège du mal« se trouvent tant dans le corps que dans l'âme; car l'âme artificieuse et le corps esclave du péché s'opposent absolument au même titre à l'inhabitation de la Sagesse. Admettre que, chez le pécheur, le corps est assujéti au péché n'a en soi absolument rien de platonicien. En effet, un corps assujéti au péché et une âme artificieuse font penser nécessairement à un corps qui est libre des liens du péché et à une âme droite. Autrement la Sagesse ne pourrait se joindre à personne d'entre les hommes. Il est donc absurde de vouloir trouver dans notre verset la doctrine qui place la source et le siège du mal uniquement dans le corps. »Le pseudo-Salomon entendait trop sérieusement la responsabilité des actes humains pour qu'il admît l'excuse d'un corps voué au péché par nature¹.« En faisant nôtre cette conclusion du P. Lagrange, nous n'entendons point exclure la possibilité d'une influence mauvaise du corps sur l'âme. C'est un fait constaté par l'expérience de tous les hommes; l'Apôtre lui-même n'hésite pas de parler du *corpus peccati* (Rom. 6,6.12) et l'on ne connaît pas d'exégète qui veuille y trouver une influence directe de Platon ou de Philon.

C'est donc à tort que l'on veut voir dans Sap. 9,15 l'idée platonicienne ou philonienne d'un corps voué au péché par nature. Au temps de saint Augustin les manichéens abusaient déjà de ce texte dans leur sens et le docteur d'Hippone fut ainsi amené à exprimer sa pensée sur notre verset: »Qui omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt... Nam corruptio corporis, quae adgravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam pec-

¹) *Op. cit.*, p. 90.

catricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem¹». Saint Augustin met, par conséquent, le corps corruptible en relation avec le péché originel. Mais l'on ne voit pas nettement s'il trouvait ce rapprochement dans notre verset lui-même.

Dans ce passage du livre de la Sagesse est-il vraiment fait allusion au péché originel, en tant que cause d'une certaine faiblesse dans la nature humaine? Cornely trouve que le pseudo-Salomon ne décrit pas ici seulement la faiblesse de l'intelligence humaine, mais qu'il en indique *aliquo modo* la source. »Namque quum *mortalium* ratiocinia timida dicat, non tantummodo primos nostros parentes, quos Deus secundum naturae suae imaginem atque immortales creavit (2,23), infirmitate illa ab initio caruisse satis clare docet, verum etiam nexu quodam illam cum mortali nostra conditione colligari insinuat, ita ut mors, quam invidia diaboli in mundum invexit (2,24), vel potius mortis nostrae causa, i. e. peccatum, ad quod diabolus primos nostros parentes seduxit quodque ab iis in omnes eorum posteros hereditate transmissum est, fons imbecillitatis intellectus dici mereatur².«

A la fin du chapitre deuxième 2,24, l'auteur de la Sagesse constate que la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. Lorsque, au verset précédent (2,23), il nous dit que Dieu a créé l'homme *ἐν ἀφθαρσίᾳ*, 2,24, il y a certainement une allusion à la chute originelle. Le tentateur est identifié avec le diable dont l'envie a sûrement trouvé une satisfaction dans la faute de nos premiers parents. Une des conséquences qu'a eues l'envie du diable est l'entrée de la mort dans le genre humain. La mort est donc, pour notre auteur, une suite de la chute originelle. Or, dans le passage 9,13—18 où il décrit la faiblesse de l'esprit humain, le Sage nomme expressément les hommes *θνητοί*, les mortels (v. 14.): «Car les pensées des mortels sont incertaines» etc. Y a-t-il un lien de causalité entre *θνητοί* et la description qui suit? Cornely le suppose et la chose n'est pas dépourvue de toute vraisemblance. Il semble qu'il y a une certaine emphase dans l'emploi du mot *θνητοί*. La mort étant sûrement une suite de la chute originelle (2,24) et les

¹) *De civ. Dei*, XIV,3; *P. L.*, t, 41, col. 406. Cf. aussi XIII,16, *ibid.*, col. 387—388.

²) *Op. cit.*, p. 359.

inconvenients auxquels est exposée l'âme par suite de son séjour dans le corps étant une conséquence de la mortalité de la nature humaine, on peut dire qu'indirectement notre auteur se réfère 9,15 à la chute originelle. D'ailleurs, Dieu qui, dans notre livre, reçoit la belle épithète de *φιλόψυχος*, celui qui aime les âmes, aurait-il mis l'humanité dans un état pareil sans faute de sa part?

Mais le Sage connaît aussi d'une façon explicite la chute originelle. En commençant l'énumération des exemples historiques relatifs à l'action de la Sagesse dans le monde (10,1 sq), le Sage s'arrête d'abord au cas d'Adam:

10,1 C'est elle (la Sagesse) qui garda le premier formé
père du monde,
après qu'il fut créé seul,
et qui le tira de son péché.

Quoique ce passage ne soit pas sans difficulté, une chose est cependant certaine: il s'agit ici de la chute d'Adam racontée dans la Genèse. Or la Genèse ne parle que d'un péché du premier homme et c'est précisément celui que nous connaissons dans la théologie catholique sous le nom de péché originel. La présence du pronom *ἴδιος* ne change rien à la chose; car *ἴδιος* a ici, comme très souvent dans la *κοινή διάλεκτος*, le sens du simple pronom possessif. On ne peut donc pas le traduire par »propre« et établir par là une distinction entre les péchés qu'Adam aurait commis seul et celui qui lui serait pour ainsi dire moins propre parce que suggéré par Eve.

Il est donc question ici de la chute originelle; mais, par malheur, le Sage nous dit seulement que cette chute a eu lieu. Il ajoute qu'Adam a été tiré de son péché par la Sagesse.

Pour le Sage la chute existe donc certainement, avec des conséquences fâcheuses pour l'humanité. Créée en vue de l'immortalité bienheureuse, elle connaîtra la mort. Par l'envie du diable, la mort est entrée dans le monde (2,24). L'auteur pouvait désigner ici non seulement la mort corporelle, mais surtout la mort spirituelle. Il en réserva toutefois l'expérience à ceux qui appartiennent à la famille du diable.

La tendance au péché a-t-elle un lien, d'après le Sage, avec la faute d'Adam, ou s'explique-t-elle suffisamment par le mélange du corps et de l'âme? Est-ce le corps, sujet à la corruption, qui appesantit l'âme et la demeure terrestre qui accable l'esprit à tel point que le Sage ne songe point à rattacher ce déséquilibre à la faute du premier homme? Il est difficile de répondre d'une façon apodictique à cette question. Cependant, en pensant à sa familiarité avec les conceptions de l'Ancien Testament, on peut estimer qu'il n'exclut pas tout lien entre la misère de l'humanité et la faute d'Adam. En tout cas ne le voyons-nous nullement préoccupé des conséquences possibles de cette faute pour l'humanité dans l'autre vie.

Que faut-il maintenant conclure de cet enseignement du Sage sur la nature de l'homme? Tout d'abord qu'il n'a pas donné une doctrine *ex professo* et complète sur ce point. Il y a cependant dans son livre des éléments épars au moyen desquels on peut se faire une idée suffisante de ce qu'étaient pour lui l'origine et la constitution de l'être humain.

En recueillant tous ces éléments, nous avons pu constater que, pour l'auteur de la Sagesse, l'homme se compose de deux parties constitutives: le corps et l'âme. Le corps vient des parents, en tant que fruit de l'acte générateur. Comment ce corps est formé, l'auteur nous le dit (7,1 sq) avec assez de détails en suivant les pensées courantes de l'époque.

Pour ce qui est de l'âme, tout invite à reconnaître qu'elle tient son origine directement de Dieu. Cependant, tout en venant de Dieu sans l'intermédiaire de l'homme, l'âme ne préexiste pas au corps, comme certains auteurs l'affirment en commentant mal Sap. 8,19—20. Rien dans tout le livre n'autorise à trouver dans ces deux versets la doctrine de la préexistence des âmes. Au contraire, une bonne explication du passage l'exclut complètement.

Enfin notre auteur constate qu'il y a dans la nature humaine une certaine faiblesse. Elle se manifeste surtout par la mort et par l'ignorance et puis par cette sorte de malaise dont l'âme souffre tant qu'elle est unie au corps. En en parlant l'auteur se sert de certaines expressions qui peuvent avoir été empruntées à Platon. Mais, pour ce qui est

des idées, il n'est guère nécessaire de lui assigner comme source le philosophe de l'Académie. Il semble bien que la raison profonde de cet état des choses soit à chercher dans la chute originelle. Cependant quelque graves que soient pour notre auteur les conséquences de ce péché, elles n'ont point mis l'homme dans l'impossibilité absolue d'atteindre la fin pour laquelle Dieu l'a créé.

III

Les impies que le Sage met en scène au début du chapitre deuxième font un tableau bien triste de la vie humaine. D'après eux, l'origine de l'homme est entièrement due au hasard, puisqu'elle a lieu »à l'improviste«, *αὐτοσχέδιως* (v. 2), sans un but particulier. Une fois amené à l'existence, l'homme se voit entouré de toutes sortes de misères et, au surplus, il constate que cette vie, toute misérable qu'elle soit, est brève et la mort inévitable (v. 1). Par une logique très simple, ces impies arrivent à la conclusion qu'il faut à tout prix rechercher toutes les jouissances possibles (v. 6 sq); car, après cette vie, il n'y a plus rien pour eux. En effet, ils estiment que la vie passe comme la trace d'un nuage et qu'elle se dissout comme un brouillard aux rayons du soleil (v. 3.). Finalement tout souvenir de l'homme se perd, de sorte qu'il ne reste plus rien de lui.

Telle est l'opinion pessimiste des impies concernant le but de la vie humaine. Quelle est celle du Sage? L'exégèse de deux passages I, 11—15 et 2, 23—25 nous permettra de la mettre en relief. Pour des raisons d'ordre méthodique mieux vaut commencer par l'explication du deuxième. Il est étroitement rattaché au discours des impies.

Au v. 10 il y a un changement subit de ton et de sujet. Après s'être invités mutuellement à la recherche éperdue des plaisirs, les impies s'en prennent au juste. Il leur est ennuyeux, insupportable et c'est pourquoi ils veulent s'en débarrasser en le tuant (v. 20). Sur cette résolution finit le discours des impies et, immédiatement après, le Sage ajoute son appréciation (v. 21):

C'est ce qu'ils ont pensé et ils se sont trompés,
car leur malice les a aveuglés.

L'auteur continue, en soulignant qu'il y a une récompense de la justice et un honneur pour les âmes immaculées (v. 22). De là il passe à l'idée maîtresse de sa réponse dans les versets 23 à 25 :

23 Car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité
et l'a fait à l'image de sa propre nature.

24 C'est par l'envie du diable que la mort est entrée
dans le monde

25 et l'éprouvent ceux qui sont de son parti.

Ces trois versets renferment un élément anthropologique nouveau pour l'Ancien Testament. Le texte original en est le suivant :

23 ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία,
καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

24 Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,

25 πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.

Au dernier verset le Sage énonce une vérité étonnante, à savoir que tous les hommes ne meurent pas, mais seulement ceux qui sont du parti du diable. Telle est l'idée clairement énoncée dans le texte original. Elle ne ressort pas aussi nettement du texte latin. Car la Vulgate traduit notre verset : *Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*. Elle fait donc dire au Sage que tous ceux qui sont du parti du diable l'imitent. Mais en quoi peuvent-ils bien imiter le diable dans la tentation de nos premiers parents ? Uniquement dans son envie. Le verset 25 ne contiendrait donc, d'après la Vulgate, qu'une simple réflexion morale, déduite du cas de la première tentation : tous les hommes qui envient imitent le diable. Ou encore ce que le texte demanderait avec plus de rigueur, mais qui logiquement est moins possible : tous les hommes qui sont du parti du diable, qui, en d'autres termes, lui appartiennent, l'imitent, naturellement par leur envie¹.

¹) Cf. par exemple ce texte de saint Cyprien : »Exinde (sc. a primi peccati tempore) invidia grassatur in terra, dum livore periturus magistro perditionis obsequitur, dum diabolum qui zelat imitatur, sicut scriptum est: Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum; imitantur ergo illum, qui sunt ex parte eius.« *De zelo et liv.*, 4 et 5, *P. L.*, t. 4, col. 641.

Ainsi la façon de la Vulgate ne donne pas de sens satisfaisant. Toutefois on ne peut pas l'expliquer par l'erreur d'un copiste, puisque les Pères la citent costamment¹. Elle est probablement due au traducteur lui-même. Ayant rapporté l'*αὐτόν* (v. 25) à *διαβόλου* et non à *θάνατος* (v. 24), il s'est vu forcé de donner à *πειράζουσιν* un sens qui puisse tant bien que mal cadrer avec un tel rapprochement. En vérité, ce verbe n'a jamais le sens d'imiter, mais signifie faire l'expérience d'une chose, éprouver une chose, ou bien encore tenter quelque'un, chercher à le séduire. De ces deux significations c'est manifestement la première qui seule donne un sens raisonnable à notre verset.

Le texte grec demande d'ailleurs une version différente de celle de la Vulgate, non seulement à cause de *πειράζειν*, mais encore à cause de son ensemble. Il s'agit de savoir à quel substantif se réfèrent les deux pronoms *αὐτόν* et *ἐκείνου*. Malheureusement il y a aussi en présence deux substantifs du même genre: *διαβόλου* et *θάνατος*. La Vulgate rapporte les deux pronoms à *διαβόλου*, ce qui est impossible, comme nous venons de le voir. Peut-on les rapporter à *θάνατος*? Dans ce cas on devrait traduire ainsi: L'éprouvent (la mort) ceux qui lui appartiennent. Ce qui est une tautologie intolérable. Il faut donc dissocier les deux pronoms et les attribuer respectivement à *διαβόλου* et à *θάνατος*. Comme *ἐκεῖνος* celui-là, se rapporte par son sens à une chose plus éloignée, ce pronom doit donc être mis en relation avec *διαβόλου* et *αὐτόν* se réfère alors à *θάνατος*. On obtient ainsi un sens satisfaisant: L'éprouvent (la mort) ceux qui sont de son parti, c'est-à-dire du parti du diable.

Ainsi compris, le verset 25 ne contient rien de moins que la négation de l'universalité de la mort. Comme, d'autre part, la mort au sens courant du mot, est universelle, le Sage ne parle-t-il pas ici d'une autre mort, celle de l'âme ou mort spirituelle? Tout semble l'indiquer. Le *θάνατος* du v. 24 est lié d'une façon très étroite au verset suivant. Il s'agit, par conséquent, de cette mort qu'éprouvent seulement ceux qui sont du parti du diable. Or cela ne peut être la mort corporelle; car celle-là tous les hommes, sans exception aucune, doivent l'éprouver.

Certains auteurs, Heinisch par exemple², pensent qu'ici *θάνατος*

¹) Cf. Cornely, *op. cit.*, p. 116—117.

²) *Op. cit.*, p. 59

désignerait aussi bien la mort de l'âme que celle du corps. D'après celui-ci, *θάνατος* signifierait en premier lieu la mort de l'âme, puis la mort du corps, dans la mesure où celle-ci est pour les impies »la peine et la conséquence du péché et le passage à la mort éternelle«. Il nous semble toutefois difficile de trouver dans la mort corporelle de l'impie une conséquence et une peine de ses péchés. En effet, la mort physique est universelle et, par conséquent, constituerait une peine aussi bien pour l'impie que pour le juste. Ce n'est pas, non plus, une mort prématurée qui aurait un caractère pénal. De fait, 4,7—19 le Sage prouve précisément que la mort prématurée est plutôt, dans certains cas, un avantage qu'une peine. Tout au plus pourrait-on voir une peine dans la mort prématurée de l'impie, car cette mort lui enlève la possibilité de se repentir. C'est ce qui pourrait à la rigueur résulter d'un rapprochement avec 12,10¹. Mais la chose est peu probable, car, plus loin, le Sage veut précisément démontrer l'inutilité d'une longue vie pour l'impie.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre le v. 23 qui énonce la destinée de l'homme d'après la conception du Sage. La fin pour laquelle l'homme a été créé, c'est l'immortalité, ou, plus exactement, l'incorruptibilité². Que comprenait sous ce nom l'auteur inspiré? Un bon nombre d'exégètes anciens, par exemple saint Bonaventure et Cornille de la Pierre³, voient dans cette incorruptibilité l'immortalité du corps, que les hommes auraient gardée si le péché originel n'avait pas été commis. Les modernes, entre autres Grimm et Heinisch, ne trouvent dans ce mot que l'immortalité de l'âme. Comme ces derniers n'admettent pas, d'autre part, une annihilation des âmes mauvaises, pour eux l'immortalité signifie une immortalité heureuse à laquelle ne peuvent parvenir que les âmes justes. L'immortalité, dans le livre

¹) Cf. p. 34—35.

²) Il n'y a aucun inconvénient à traduire *ἀφθαρσία* par »immortalité«, étant donné que, même chez les auteurs grecs profanes, le mot revêt quelquefois cette signification. L'homme n'est incorruptible que s'il est immortel. La Vulgate rend ce mot par un adjectif que Deane (p. 122) trouve »very uncommon«: *quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem*.

³) Cf. Cornely, *op. cit.*, p. 117.

de la Sagesse, est donc plutôt à prendre dans ce sens eschatologique spécial que dans celui d'une simple survivance.

Cette dernière façon de voir semble être la meilleure; car il y a en sa faveur deux arguments très forts. Tout d'abord l'*ἀφθαρσία* s'oppose directement à la »mort« des v. 24 et 25, qui est la mort de l'âme. Par conséquent, l'immortalité qui s'oppose à cette mort doit, elle aussi, concerner l'âme. Un second argument peut être tiré du contexte. Les impies avaient décidé de tuer le juste d'une mort honteuse, croyant lui infliger ainsi le plus grand mal, qui consiste, à leur sens, dans la privation de la vie corporelle. Car pour eux il n'y a que cette vie corporelle qui compte, le reste n'est qu'une chimère des justes. Mais »les impies ignorent les secrets de Dieu et ils n'espèrent pas une rémunération de la justice et ne croient pas à une récompense des âmes pures« (v. 22). Or cette récompense existe, d'après le Sage, et elle se place dans l'au-delà. Dieu a précisément créé l'homme pour une telle fin. L'*ἀφθαρσία* est donc une condition de la récompense dans l'au-delà ou même peut-être en partie cette récompense. Cela nous amène donc à y voir l'immortalité de l'âme en tant que cette immortalité constitue la récompense des âmes justes dans l'au-delà.

Une difficulté surgit cependant à propos de notre passage 2,23—25 par la comparaison avec le récit génésiaque de la chute. Lorsque l'auteur de la Sagesse dit que l'homme a été créé pour l'immortalité parce que fait à l'image de la nature divine et que par l'envie du diable la mort est entrée dans le monde, il se réfère, sans aucun doute, à ce récit. Or l'auteur de la Genèse ne dit pas qu'avec la chute originelle nos premiers parents aient perdu l'immortalité de l'âme. Il semble plutôt que la principale des conséquences de cette chute soit pour lui la perte de l'immortalité du corps par la mort physique. Par conséquent, ou bien l'auteur de la Sagesse allégorise le récit de la Genèse, ou bien il ajoute certains éléments nouveaux à l'explication traditionnelle.

La façon dont le Sage présente les nombreux événements historiques par lui groupés dans les chapitres 10 à 19 nous invite à opter plutôt pour la seconde des deux possibilités. L'œuvre du diable, fruit de son envie, a eu pour conséquence la mort physique des premiers parents. L'auteur de la Genèse n'a mis en relief que celle-là. Mais il n'y

a aucune difficulté à admettre que, dans l'économie de la révélation, le sens plénier de cet événement ne dût être communiqué aux hommes qu'à une époque postérieure.

S'attacher à prouver l'existence de la mort corporelle eût été pour le Sage œuvre inutile et superflue. Montrer qu'à côté de cette mort il y en a encore une autre, voilà qui était nouveau sous le régime de l'ancienne Loi. C'est précisément le livre de la Sagesse qui, le premier, fait nettement cette distinction entre les deux morts : celle du corps et celle de l'âme, et l'on ne saurait trop accentuer l'importance de cette nouvelle donnée.

D'ailleurs ce n'est pas seulement chez l'auteur une idée passagère. C'est une thèse qu'il développe longuement dans un autre texte qui se lit au commencement du livre I, 11—15. L'auteur y décrit les principaux obstacles à l'acquisition de la Sagesse. Ces obstacles sont les pensées perverses, les paroles impies et les actions mauvaises. Ce sont tout d'abord les pensées perverses qui sont stigmatisées (v. 3—5) comme une cause qui sépare la Sagesse de l'homme. Aussi la Sagesse n'entre-t-elle pas »dans une âme artificieuse«. Mais, tandis que la peine des pensées perverses est entièrement négative et comporte seulement l'éloignement de la Sagesse d'une telle âme, la chose devient déjà plus grave quand il s'agit des discours impies (v. 6—11). Ceux-ci ne peuvent pas échapper à Dieu qui est le témoin des reins du blasphémateur et scrute son cœur :

Car l'Esprit du Seigneur remplit l'univers

et lui, qui contient tout, a la connaissance de la voix¹.

Rien n'échappe au Seigneur, de sorte que l'impie qui profère des discours blasphématoires pourra être châtié avec justice. C'est précisément la perspective de ce jugement qui amène le Sage à donner dans les versets 11 à 15, quelques conseils à ses lecteurs. Le premier est le suivant (v. 11) :

¹) La »voix« est à prendre dans le sens de »parole«. Crampon traduit en paraphrasant très bien : »Et lui qui contient tout, sait ce qui se dit«.

Gardez-vous donc des murmures¹ inutiles
 et préservez votre langue des paroles méchantes;
 car une parole secrète n'est pas proférée impunie
 et la bouche qui ment donne la mort à l'âme.

La peine dont est menacé l'homme qui profère des paroles répréhensibles consiste donc dans la mort de l'âme. Qu'entendait le Sage par là? Il semble que cette mort soit identique à celle dont il est question 2,25. Cette explication est, sinon la seule possible, du moins la plus probable. Les interprètes qui, à la suite de saint Augustin, voient dans la mort de l'âme la perte de la grâce divine n'ont point trahi la pensée du Sage, tout en lui prêtant une précision qu'elle ne pouvait avoir à son époque².

D'autres pensent, avec Castro³, qu'il s'agit ici de la mort du corps, en se référant à Lev. 24,11 sq, où la peine de la lapidation est prévue pour le blasphémateur du nom divin. Mais, outre qu'un tel sens s'accorderait mal avec la *ψυχή*, il semble qu'en l'adoptant on restreindrait trop la pensée du Sage. C'est aussi l'avis de Cornely. C'est pourquoi celui-ci propose, à la suite de Corluy, une autre solution, d'après laquelle la mort comprendrait ici également celle du corps et celle de l'âme. La mort corporelle serait »*tamquam aditus ad interitum sempiternum*, qui et ipse a Sapiente metaphorice mors dici solet«. Cette solution soulève cependant la même objection que l'opinion de Hei-

¹) Il n'est pas nécessaire de rechercher ici de plus près ce qu'il faut entendre au juste par ces »murmures«, la calomnie, la parole secrète et le mensonge qui tuent l'âme. Notons seulement que la plupart des commentateurs sont d'accord pour affirmer qu'il s'agit ici de péchés commis directement contre Dieu. Grimm (p. 58) remarque avec raison que cette sorte de péchés est bien désignée par la calomnie et le mensonge, car leur base est nécessairement la négation de la vérité. Cf. aussi la prière caractéristique dans *Ps. Sal.*, 16,10 sq: »Revêts ma langue et mes lèvres de paroles de vérité; rejette loin de moi la colère et la fureur, . . . éloigne de moi le murmure«. (Traduction Viteau). Cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 472.

²) Cf. chez Cornely, *op. cit.*, p. 61 sq., les noms des principaux auteurs qui ont adopté cette façon de voir. Ils sont fort nombreux et disséminés à travers presque toutes les époques. Ce fait est dû, à n'en pas douter, au poids de l'autorité de l'évêque d'Hippone.

³) Cf. Cornely, *loc. cit.*

nisch sur 2,24: à quel titre peut-on dire que le mensonge ou, d'une façon plus générale, le péché procure et cause la mort du corps? Cornely a d'ailleurs vu la difficulté et il s'est donné toutes les peines pour la résoudre. Voici ce qu'il affirme à ce propos: »In impiis enim mors corporis intime cum eorum aeterna damnatione coniuncta est, quum utraque ex eorum culpa proveniat¹«. Mais il se hâte d'y joindre l'objection déjà soulevée. Il commence par concéder que, de fait, tous les hommes, les justes comme les impies, doivent mourir à cause du péché originel. »Id utique verissimum est, dit-il, at consideretur oportet, nihil obstare, quominus eadem res duplici titulo debeatur. Omne peccatum mortale per se ratio sufficiens est, ut homini mors ut poena infligatur. Enimvero si propter peccatum Adami et ipsi ut singulari personae et omnibus posteris, quia caput generis fuit, mors infligi potuit, pari cum iure singuli propter sua peccata morte puniuntur«. Et quelques lignes plus loin il ajoute discrètement: »Addunt alii, quod impiis mors praematura in poenam scelerum infligatur: Viri sanguinum non dimidiabunt dies suos (Ps. 54,24.)«. Puis, sans discuter cette opinion, il conclut: »Quum igitur mors duplici titulo impiis debeatur, Sapienti pro suo fine instituto omnino licuit, illum unum titulum, qui ad singulos impios spectat, altero universali omisso, inculcare.« L'argumentation de Cornely est exacte en elle-même. Seulement son application au livre de la Sagesse nous paraît moins justifiée. Le Sage a-t-il jamais pensé à ces distinctions subtiles?

Il y a cependant des commentateurs qui admettent quand même une explication plus ou moins identique à celle de Cornely, par exemple Heinisch et Feldmann². A cette fin Heinisch s'efforce d'enlever tout caractère pénal à la mort du juste en se référant à Sap. 4,7.14.15 et 3,2a. Mais, au chapitre quatrième, le Sage veut seulement montrer que la précocité de la mort peut être une faveur spéciale. D'ailleurs, tâcher d'écarter de la mort, même s'il s'agit de celle des justes, tout caractère pénal, est, nous semble-t-il, aller un peu contre la tradition. Sap. 3,2 nous dit, il est vrai, que la mort du juste est seulement apparente, »ein Scheintod«, comme dit Heinisch; mais c'est toujours la mort avec tout ce qu'elle a de pénible. Si elle peut recevoir le nom de

¹) *Op. cit.*, p. 70 sq.

²) *Das Buch der Weisheit*, p. 28.

»mort apparente«, c'est seulement par opposition à la mort κατ' ἐξοχήν, celle de l'âme. Cette dernière est l'effet des péchés personnels et c'est uniquement d'elle que le Sage entretient ici ses lecteurs.

Il revient d'ailleurs sur cette même pensée, immédiatement après, au v. 12 où il donne ce deuxième conseil :

Ne cherchez pas avec ardeur la mort par les égarements
de votre vie
et ne vous attirez pas la perdition par les œuvres de vos
mains.

Il y a de l'ironie dans ces paroles et l'auteur pensait déjà sans doute aux impies dont la conduite est décrite au chapitre suivant. Quoi qu'il en soit, c'est toujours l'homme seul qui est l'auteur de sa propre mort. Cette pensée devait inévitablement étonner certains lecteurs. Le Sage paraît d'ailleurs s'y être attendu, puisqu'il joint immédiatement des explications pour ceux qui trouveraient une difficulté à admettre que la mort ne vient pas d'une cause extérieure à l'homme, mais bien de l'homme lui-même :

- 1,13 Car ce n'est pas Dieu qui a fait la mort
et il ne se réjouit pas à la destruction des vivants.
- 14 Car il a tout créé pour l'être
et les créatures du monde sont salutaires
et il n'y a point en elles un principe de destruction,
ni l'Hadès n'a d'empire sur la terre
- 15 Car la justice est immortelle.

Le sens le plus obvie de ce texte pourrait être formulé de la façon suivante : Au v. 12 le Sage avait dit que les hommes eux-mêmes causent leur mort. Dans les versets suivants il s'explique en précisant que la mort dont il parle ici n'est causée ni par Dieu directement, puisqu'il ne l'a pas faite, ni par les créatures, puisqu'elles sont »toutes salutaires« et ne contiennent pas en elles d'éléments corrupteurs, ni non plus par l'Hadès, car il n'a de puissance sur la terre.

Tout d'abord ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, v. 13 :

οὐκ ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν,
οὐδὲ τέρεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων.

La mort n'était pas dans le plan du Créateur. (Cf. 2,23 sq). Étant la bonté même, il ne peut pas se complaire dans la destruction des êtres vivants. Le Sage revient sur cette même idée 11,25 avec des accents vraiment sublimes :

Car vous aimez toutes les créatures
et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait;
si vous aviez haï une chose, vous ne l'auriez pas faite.

Le Sage explique donc au v. 14 comment Dieu n'a pas fait la mort. En voici le texte original:

1,14 ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα,
καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον δλέθρου,
οὔτε Αἰδου βασιλεῖον ἐπὶ γῆς.

Il ne sera pas inutile de mentionner d'abord les opinions des principaux commentateurs de la Sagesse sur ce passage difficile.

L'explication la moins consistante est celle de Grimm¹. Partant de la présupposition qu'au v. 13 le nominatif de ζώωντων est τὰ ζώοντα, il en conclut que τὰ πάντα doit désigner, non seulement l'ensemble de l'humanité, mais »toutes les créatures et principalement les êtres vivants.« Cependant, prévoyant les difficultés d'une telle interprétation, il ajoute: »Mais cette pensée soulève des difficultés et n'a peut-être pas été conçue de façon claire par l'auteur même de la Sagesse, ni poussée par lui jusqu'à ses conséquences.«

Cette déclaration faite, Grimm montre lui-même les difficultés qui résultent de sa façon de voir. Or, ces difficultés proviennent de l'application du τὸ εἶναι à τὰ πάντα. En effet, l'expression τὸ εἶναι désigne ou bien une existence sans fin, ou bien la durée normale des êtres créés, à l'exception toutefois de l'homme. Dans la première supposition notre texte se rapporterait à l'état où se trouvaient toutes les créatures avant la chute de l'homme. Toutes elles auraient eu, d'après cette hypothèse, une durée sans fin, brisée après coup par la chute de l'homme. Cependant cette explication a contre elle le fait que, d'après le Sage, l'homme se distingue précisément de toutes les autres créatures par son immortalité et sa ressemblance avec Dieu. (Cf. 2,23). De plus, il est impossible de rapporter ce verset à l'état où se trouvait la création avant la chute de l'homme.

L'explication la plus probable, continue Grimm, serait de penser que le τὸ εἶναι, par rapport aux créatures autres que les hommes,

¹) *Op. cit.*, 61—62.

désigne la durée naturelle de leur existence. Si cette existence est abrégée, on ne peut en attribuer la cause à Dieu, mais plutôt à Satan, en tant que celui-ci serait le principe des forces destructrices de la nature. Mais cette explication n'est pas non plus satisfaisante; car alors, comme Grimm lui-même le reconnaît, Dieu serait néanmoins, en définitive, la cause ultime («der Urheber») du *θάνατος*, puisque celui-ci vient achever la durée maxima des animaux et des plantes.

Grimm ne veut pas non plus partager l'opinion de certains exégètes, selon lesquels l'expression *τὸ εἶναι* devrait s'entendre de la conservation des différentes espèces dans la nature. Car, dans ce cas, le *τὸ εἶναι* ne pourrait pas s'appliquer aux hommes, qui, d'après le sens du contexte, sont destinés à vivre toujours d'une façon individuelle.

Cornely¹ pense que la situation est celle des êtres avant la chute des premiers hommes. Et il ne faut pas, dit-il, se choquer du fait que le Sage continue l'aoriste de 14a par le présent dans 14c: «*quae enim facta sunt, ea nobis, ut fieri solet, quasi praesentia (Sapiens) exhibet.*» De ce point de vue, aux créatures irraisonnables appartient l'*εἶναι* dans ce sens qu'elles continuent à vivre dans leurs genres respectifs. Il en fut d'ailleurs toujours ainsi et le péché originel n'a rien changé à cet état des choses. Seulement, avant le péché, ces créatures ne pouvaient pas, grâce à une providence spéciale de Dieu, nuire à l'homme. Toutefois cette explication, quoique bien plus satisfaisante que les essais de solution proposés par Grimm, ne manque pas de points vulnérables. Tout d'abord pour ce qui est de «l'être» des créatures sans raison dans leurs genres ou espèces, il convient d'appliquer ce qui a été dit à propos de l'explication de Grimm. Ensuite il nous semble impossible de supposer que notre verset ait trait à l'état d'innocence de l'humanité. Ce point a été très bien vu par Heinisch²: «Qui veut entendre le v. 14 des premiers temps de la création («*Urzeit*») doit conséquemment appliquer le v. 15 à l'immortalité corporelle d'Adam que celui-ci conserva aussi longtemps qu'il fut juste (*δικαιοσύνη*), c'est-à-dire aussi longtemps qu'il garda les commandements de Dieu. Mais cette explication est exclue par les versets 12 et 16...» En effet, ne serait-il pas ridicule de supposer que le Sage dit

¹) *Op. cit.*, p. 67—68.

²) *Op. cit.*, p. 25.

aux impies: »C'est vous-mêmes qui opérez votre mort, ce n'est pas Dieu, ni ses créatures. Car Adam aussi, destiné à l'immortalité, s'est acquis la mort par son péché.« Il n'y a pas de parité entre Adam et les autres hommes: Adam pouvait ne pas mourir, les autres hommes ne peuvent pas ne pas mourir. Dans l'état où se trouve l'humanité depuis la chute d'Adam, le v. 14 contiendrait un argument bien piètre pour exciter les impies à une vie honnête. Aussi faut-il essayer d'appliquer le texte à la situation de l'humanité au moment où écrivait le Sage.

La solution proposée par Heinisch semble tenir compte de toutes les données du problème¹. Pour lui, *ζῶντες* désignerait uniquement les hommes, alors que *τὰ πάντα* embrasserait aussi bien les hommes que les créatures sans raison. Pour l'homme, l'*εἶναι*, but de sa création, c'est l'immortalité, une vie sans fin. Or, l'homme étant en même temps la couronne de toute la création, toutes les autres créatures n'ont pour but que de le servir et leur *εἶναι* consiste précisément dans la réalisation de ce but. Ainsi par cet *εἶναι* — qui doit forcément signifier plus que la simple existence — se trouve atteint le but de toute la création, savoir la glorification de Dieu. Telle était du moins la situation des créatures avant le péché. Or, elle n'a pas subi de changement essentiel même après la chute de l'homme; car celui-ci a toujours la possibilité, voire l'obligation, de tendre à l'immortalité. Par conséquent, dans la mesure où les autres créatures lui servent pour cela, elles possèdent leur *εἶναι*, le but particulier pour lequel elles ont été créées. Tout se tient dans cette construction de Heinisch. La seule objection que l'on serait tenté de lui faire serait qu'en fin de compte c'est quand même Dieu qui a voulu la mort des créatures autres que l'homme. Mais cette objection est résolue d'avance par le fait que l'*εἶναι* de ces créatures devrait précisément consister, non dans une durée sans limites, mais dans le service prêté à l'homme en vue de l'acquisition de son immortalité à lui.

C'est sur l'explication de Heinisch que nous basons la nôtre. Nous insistons encore une fois sur le fait, accentué déjà précédemment, que le Sage veut démontrer ici à ses lecteurs comment c'est l'homme lui-même et lui seul qui est la cause de sa »mort«. Aussi

¹) *Ibid.*, p. 26—27.

au v. 13 *θάνατος* et *ἀπώλεια*, à cause du parallélisme, désignent-ils nécessairement la même chose. Par suite, le nominatif de *ζώντων* doit être *ζῶντες* et désigner seulement les hommes, à l'exclusion de toute autre créature. Ce dernier sens n'est pas seulement conforme au contexte, mais encore à l'usage des auteurs classiques chez lesquels *οἱ ζῶντες* équivaut d'ordinaire à «hommes». Le v. 14, en raison du *γάρ*, veut donner une explication du verset précédent. Dès la première ligne nous avons l'impression que *τὸ εἶναι* s'oppose à l'*ἀπώλεια* du v. 13. Or *ἀπώλεια* se rapporte seulement aux hommes. Il en est très probablement de même de *τὸ εἶναι*. Mais alors comment faire entrer dans ce cadre *τὰ πάντα*? Tout d'abord ces deux mots nous semblent désigner toutes les créatures à l'exception de l'homme. Or toutes ces créatures n'ont été créées qu'en vue de l'existence des «vivants», à la «perdition» desquels Dieu ne prend pas plaisir. Ici nous rejoignons la pensée de Heinisch, mais avec cette différence que, selon nous, *εἶναι*, qui a ici un sens emphatique: être par excellence, ne se rapporte pas à *τὰ πάντα*, mais uniquement à *ζῶντες*. On pourrait, par conséquent, interpréter ainsi 14c: Car il a tout créé pour »l'être« des hommes. Nous ajoutons cependant qu'en dehors du contexte il serait bien difficile d'arriver à une telle explication. Mais le contexte semble l'appeler; le deuxième et troisième membres de notre verset parlent sans aucun doute de certaines qualités des créatures relatives à l'humanité. (Cf. *σωτήριοι αἱ γενέσεις* et *οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον δλέθρον*). Pourquoi n'en serait-il pas de même du premier membre de notre verset?

Après avoir dit que tout a été créé en vue de l'être et non de la perte des «vivants», le Sage montre encore de quelle façon les créatures atteignent ce but de leur existence: elles sont salutaires et ne contiennent en elles aucun principe de destruction¹. Veut-il dire que, de

¹) *Γένεσις* peut avoir différentes significations, dont les principales sont: origine ou naissance, cause productrice, tout être créé ou l'ensemble de la création, et finalement espèce ou race. Le seul sens qui puisse convenir ici est celui d'être créé ou créature. Il en est autrement dans Sap. 16,26 et 19,11, où ce même mot revient. L'adjectif *σωτήριος* à son tour signifie tantôt salulaire ou conservateur, tantôt sauvé ou conservé. Ici le sens actif est naturellement à préférer. *Φάρμακον* désigne, en général, »toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps, toute drogue salulaire ou malfaisante« (Bailly). Ici, à cause de

fait, rien au monde ne peut enlever la vie à l'homme? L'expérience quotidienne prouve l'absurdité d'une telle supposition. Aussi les auteurs qui prétendent que *θάνατος*, dans ce passage, embrasse aussi bien la mort du corps que celle de l'âme éprouvent-ils plus d'une difficulté. La seule échappatoire qui semble leur rester est d'appliquer tout ce passage à l'innocence primitive de l'humanité. Mais ceci même n'est qu'une solution risquée, car il est impossible d'appliquer notre texte à l'histoire du monde avant la chute originelle. La seule attitude que l'on puisse prendre en face de ce texte est de supposer que *θάνατος*, *ἀπώλεια* et *ὀλεθρος* se réfèrent seulement à l'âme. On peut donc paraphraser ainsi la pensée du Sage: L'homme seul cause sa mort, car Dieu ne l'a pas faite. En effet, il a tout créé pour que l'homme puisse vivre de cette vie opposée à la mort de l'âme. Toutes les créatures du monde sont salutaires, elles aident l'homme à conserver et à développer la vie et, d'autre part, elles ne contiennent rien qui puisse donner la mort spirituelle à l'homme¹.

Dieu n'a donc pas fait la »mort«, ni directement, ni indirectement par ses créatures. Mais la »mort« n'est-elle pas causée par une influence malfaisante de l'Hadès? L'Hadès, expression empruntée à la mythologie grecque, est ici l'opposé d'*εἶναι* et, en somme, correspond à *θάνατος*. Très souvent on traduit ici Hadès par mort²; ce qui peut donner un sens satisfaisant, et, de plus, est fondé sur la tradition biblique. En effet, le *šeol*, traduit d'ordinaire dans les Septante par *Αἴδης*, et la mort voisinent très souvent dans les écrits sacrés³. Mais ici il y a plus. L'Hadès semble personnifié par le Sage, puisqu'on parle de son empire⁴. Déjà dans Osée (13,14) Yahveh promet à Israël qu'il le délivrera de la puissance du *šeol* et le rachètera de la mort. Dans la

ὀλεθρος, on doit prendre *φάρμακον* en mauvaise part. Il n'est pas exagéré de traduire ces deux mots par principe ou élément de destruction.

¹) Comparer les paroles de l'Imitation, I,23,7.

²) Ainsi, par exemple, font Crampon et Deane.

³) Cf. par exemple, dans notre livre même, 16,13; puis Is., 38,18; Os., 13,14 et, pour le Nouveau Testament, Apoc., 1,18; 6,8.

⁴) *Βασιλειον* signifie d'abord chez les auteurs classiques le palais royal. Cependant, plus tard le mot signifiait aussi l'empire ou la domination. Cette seconde acception est ici la seule possible.

peinture que Baldad fait à Job de la misère du méchant (18,14), le *šeol* est présenté comme un roi de frayeurs. Isaïe se représente également le séjour des morts comme un monstre, puisque 5,14 il parle de la bouche du *šeol* qui se dilate sans mesure. Malgré tous ces précédents, Grimm se refuse à admettre qu'il y ait ici personnification du lieu de séjour des morts. Heinisch ne semble pas, lui non plus, admettre la personnification et il ne veut pas y voir désigné le prince de la mort. Cependant on a l'impression que l'auteur a vraiment ici en vue le diable, au moins comme cause de la mort physique de l'homme. Cette impression se trouve corroborée par la suite, où le Sage parle des impies, qui, eux, appellent la mort et, tout à fait épris d'elle, font alliance avec elle, »car ils sont dignes d'être de son parti, — *οὐ ἄξιοι εἶσι τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι*. (1,16). Ce qui fait immédiatement penser à 2,25: *πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες*. Ici *τῆς ἐκείνου μερίδος* se rapporte au diable, là à la mort. Dans tous les cas, il est incontestable que, pour l'auteur de la Sagesse, il y a une liaison étroite entre le diable et la mort.

Ce qui est plus important à souligner, c'est l'enseignement qui résulte de cette dernière partie du v. 14. Ici l'auteur de la Sagesse nie que la mort, ou plutôt l'Hadès, ait quelque puissance que ce soit sur cette terre. Mais, comme, de fait, la mort physique règne en maîtresse parmi les hommes, le Sage pensait certainement à une autre mort. C'est un nouvel argument dont il appuie sa thèse, énoncée plus haut, que seul l'homme, et rien d'autre, est cause de sa »mort«. C'est la conclusion qui s'impose nécessairement. »Puisqu'il est au pouvoir de l'homme d'échapper à la mort au vrai sens du mot, celle-ci, de fait, n'a pas sur lui d'empire absolu¹«. En effet, elle n'a de pouvoir que sur ceux qui se livrent à elle de leur propre gré. Notons encore que le Sage ne refuse de pouvoir à l'Hadès que sur cette terre. Il voulait probablement insinuer par là qu'après cette vie son pouvoir s'exerce sans limite sur ceux qui se sont librement donnés à lui.

Toutes ces affirmations réitérées du Sage sur une doctrine plus ou moins inconnue aux autres écrits de l'Ancien Testament devaient

¹) Heinisch, *op. cit.*, p. 31. Si Hadès désigne, dans le livre de la Sagesse, uniquement le séjour des âmes impies — ce qui est presque certain — notre explication de 14d est d'autant plus justifiée.

sans aucun doute exciter la surprise chez ses lecteurs. Ceux-ci devaient nécessairement se demander par quel moyen on peut échapper à cette « mort » qui seule mérite ce nom, l'autre, celle du corps, n'étant en quelque sorte qu'une mort apparente. La réponse est donnée à cette question, d'une façon très précise, immédiatement au verset suivant :

15 δικαιοσύνη γὰρ ἀθανατός ἐστιν.

Ce verset pose un double problème de critique textuelle et d'exégèse. Par rapport au texte grec, la Vulgate présente deux variantes en traduisant : *Justitia enim perpetua est et immortalis* et puis en ajoutant un nouveau membre au verset : *Injustitia autem est mortis acquisitio*. Cette addition n'est cependant connue que de quelques manuscrits latins. Les manuscrits grecs et toutes les autres versions ne la connaissent point. A première vue déjà, il semble donc qu'elle ne soit pas authentique. Cependant plusieurs auteurs sont de l'avis contraire. Comme la question n'est pas indifférente pour l'exégèse du verset 15, il est nécessaire de peser les arguments respectifs. Pour l'authenticité de l'addition se déclarent Grimm, Fritsche, Reuss, Zenner, Siegfried, Cornely et Weber¹. Leurs arguments sont en particulier les suivants. Tout d'abord l'usage cher à l'auteur de la Sagesse d'observer le parallélisme dans l'expression de ses pensées. Or ici cette règle générale de sa composition ferait défaut. Mais précisément cette habitude du parallélisme pouvait porter un copiste postérieur à compléter le v. 15 par l'addition qui nous a été transmise par la Vulgate sixtine. D'ailleurs le v. 15 correspond fort bien à 1,1a : Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κερνόντες τὴν γῆν, qui ne semble non plus avoir de parallèle. Ainsi se trouverait très habilement criconscrite cette exhortation préliminaire du Sage à poursuivre la justice. De plus un monastique entouré de versets parallèles est plus propre à frapper l'attention du lecteur. (Cf. 4,7 et 4,13). Un cérivain l'emploierait par conséquent plus volontiers lorsqu'il s'agit d'exprimer une pensée de plus grande importance.

¹) Grimm (p. 63) retraduit ainsi en grec l'addition de la Vulgate sixtine : ἀδικία δὲ θανάτου περιποίησις ἐστιν. Siegfried (dans KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue 1900, t. I, p. 481, note k) appuyé sur Prov., 11,19 (LXX), le rend d'une façon différente : ἡ δὲ ἀδικία ἀγει εἰς θάνατον.

Ceux qui tiennent l'addition de la Vulgate pour authentique insistent encore sur le fait que, sans elle, *αὐτόν* du v. 16 n'aurait plus à quoi se référer. Mais ils concèdent eux-mêmes que cette difficulté n'est pas insoluble; car il arrive assez souvent que le pronom soit ainsi séparé du substantif auquel il se rapporte. Enfin, on ne peut pas non plus faire état de l'argument tiré des œuvres de Nicéphore, patriarche de Constantinople (806—815). Selon lui, le livre de la Sagesse devrait contenir 1100 versets, alors que l'*Alexandrinus* n'en donne que 1098¹. C'est à coup sûr une indication trop peu précise pour que l'on puisse s'en servir dans l'occurrence. Car non seulement nous ne connaissons pas la manière dont Nicéphore faisait la répartition des versets, mais encore nous savons qu'il s'est servi de sources syriaques. Or, il n'y a pas un manuscrit syriaque qui donne au v. 15 le supplément en question. Somme toute, on peut donc supposer que le texte grec que nous possédons est intégral².

La question de critique textuelle ainsi résolue, nous abordons l'explication du v. 15. Si ni l'Hadès ni les créatures ne peuvent faire »mourir« l'homme, c'est parce que la justice est immortelle. Et la seule façon de bien comprendre cette justice est d'y voir une qualité de l'homme qui le rend immortel. Weber, qui propose une autre solution, est arrivé à une conclusion absurde. Voulant à tout prix démontrer que le livre de la Sagesse ne connaît que l'immortalité du souvenir et non celle de l'âme, il sépare d'abord notre verset de sa suite normale par l'intercalation du verset pris à la Vulgate sixtine. Puis il se refuse à admettre que la *δικαιοσύνη* soit une qualité de l'homme: »On devra, dit-il, prendre la *δικαιοσύνη* en cet endroit bien plutôt pour une personnification de la justice, c'est-à-dire de Dieu lui-même, et non pas pour une qualité morale des êtres humains en tant que sujets de cette qualité³.« Le verset 15 dirait donc simplement que l'homme

¹) Cf. CREDNER, *Zur Geschichte des Kanons* (1847), p. 108.

²) FELDMANN, *Textkritische Materialien*, p. 43, ne se prononce pas sur la question. Il dit cependant que les arguments dont Grimm était son hypothèse ne lui semblent pas concluants. Grimm d'ailleurs ne la considère lui-même (p. 64) que comme plus probable.

³) W. WEBER, *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1905, p. 435.

ne meurt pas parce que Dieu est immortel; ce qui est à cause du contexte une conclusion absurde. Car une telle explication ne s'accorde avec aucune des deux façons dont on comprend d'ordinaire ici le *θάνατος*. Entendu dans le sens de Weber, le v. 15 est ici complètement déplacé; car, au lieu d'expliquer quelque chose, il rend tout incompréhensible. Il est donc indispensable de rapporter *δικαιοσύνη* à l'homme. Toutes les causes prétendues de la mort par excellence ayant été éliminées, le Sage veut montrer ici encore une fois que l'homme seul est l'agent de son immortalité. Si l'homme ne doit pas s'attirer la »mort« par les œuvres de ses mains, cela indique tout de suite qu'il a le moyen d'échapper à la »mort« en faisant des œuvres qui ne procurent pas la »mort«, mais l'immortalité. Faire de telles œuvres, c'est faire la justice. On a donc parfaitement raison de rendre ainsi notre verset: »Les justes sont immortels«. Le sens n'y perd rien et l'opposition qu'il y a entre les *ἀσεβείς* du verset suivant et la *δικαιοσύνη* autorise cette façon de voir, conclut très justement Heinisch: »On peut traduire la phrase: La justice rend immortel, ou bien: Le juste est immortel, sans que le sens en devienne différent¹«.

L'analyse que nous venons de faire des deux passages du livre de la Sagesse (2,23—25 et 1,11—15) nous permet de formuler maintenant quelques conclusions fort importantes pour la doctrine eschatologique du Sage. Dans ces deux textes nous avons trouvé l'idée d'une distinction de deux morts. Cette idée, nous l'avons saisie d'abord 2,24 sq, où le Sage nous dit que la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. Mais, pour montrer de quelle mort il parle, il ajoute qu'elle est éprouvée seulement par ceux qui sont du parti du diable ou qui appartiennent au diable. Puisque la mort corporelle est le lot commun de tous les hommes, le Sage pense nécessairement ici à une autre mort. La même idée se retrouve encore dans le second passage. Le Sage nous y avertit que la bouche qui ment tue l'âme. De nouveau donc nous rencontrons une mort différente de celle du corps. Immédiatement après, le Sage conseille aux hommes de ne pas s'attirer la »mort« par les égarements de leur vie, ni par les œuvres mau-

¹) *Op. cit.*, p. 31.

vaises de leurs mains. Et pour ceux qui pourraient être étonnés d'un tel conseil, il explique tout de suite que la mort dont il parle a pour agent unique l'homme lui-même. En effet, ce n'est pas Dieu qui fait cette mort; ce ne sont pas non plus les autres créatures qui la procurent, étant créées dans le but de soutenir et de propager la «vie» de l'homme; l'Hadès est pareillement étranger à la mort par excellence de l'homme. Et la raison profonde de cet état des choses est dans le fait que la justice est immortelle, ou, ce qui revient au même, qu'elle rend immortels ceux qui la pratiquent.

Mais, si le Sage met continuellement en opposition l'immortalité et une seconde mort ou mort par excellence, une *ἀφθαρσία* et un *δεύτερος θάνατος* pourrait-on dire, il ne faut pas se méprendre sur ces termes. Ils ne veulent pas dire que, pour l'auteur de la Sagesse, les justes seuls survivent après la mort corporelle et que les impies seraient alors complètement anéantis. L'*ἀφθαρσία* et le *θάνατος* par excellence désignent, au contraire, deux sorts différents qui attendent les hommes après cette vie. La survivance d'outre-tombe a été connue des Hébreux et dans ce sens le livre de la Sagesse n'apporte vraiment rien de nouveau. Mais ce qui est nouveau chez lui, c'est précisément cette distinction de deux sorts nettement distincts dans l'au-delà. Distinction assez grande pour que l'un puisse être nommé mort par rapport à l'autre qui reçoit le nom d'immortalité. Or arriver à cette immortalité c'est précisément la fin de la vie humaine. Etant donné que les livres inspirés antérieurs au livre de la Sagesse font d'ordinaire descendre indifféremment tous les hommes dans le *šeol*, l'importance de cet enseignement du Sage est incalculable. Il ouvrait à l'âme juive des horizons en partie encore inconnus sur les fins dernières et apportait en même temps une consolation ineffable aux pieux Israélites, restés malgré tout attachés à leur religion. On peut facilement imaginer quelles difficultés devaient ressentir ces Juifs pieux en voulant concilier la justice et les promesses divines avec l'état misérable de leur vie d'alors. Il n'y a qu'à se souvenir du triste tableau que tracent de la vie d'outre-tombe par exemple certains psaumes, le livre de Job et l'Ecclésiaste, pour comprendre ce que pareil problème devait avoir de poignant pour les fidèles du judaïsme, particulièrement dans une persécution qui sollicitait l'apostasie par des mesures cruelles ou des promesses alléchantes. L'auteur de la Sagesse qui écrivait

très probablement au moment de cette crise, ne songe pas, en face de ces difficultés, à soutenir ses lecteurs par l'espérance d'un messianisme terrestre. Il ne nie pas non plus la misère qui les opprime. Il la reconnaît, mais il y superpose un espoir plus grand qui doit se réaliser dans l'au-delà. C'est précisément dans la réalisation de cet espoir que consiste l'immortalité ou la destinée de l'homme. Non content d'en affirmer la réalité, l'auteur de la Sagesse la décrit en mettant parallèlement en relief son opposé, la mort par excellence qui atteint l'âme.

Chapitre II

La Sagesse source d'immortalité

D'après le Sage l'homme peut arriver à l'immortalité, c'est-à-dire à la survivance heureuse après la mort auprès de Dieu. Mais quel est le moyen pour y parvenir? Il n'est pas autre que la Sagesse; car souvent l'auteur affirme que seul le juste obtient l'immortalité. D'autre part, il identifie le juste avec le sage (cf. 4,7) et montre que c'est par la Sagesse qu'on obtient la justice. Il faut, par conséquent, voir en quoi consiste la Sagesse pour le pseudo-Salomon.

Il distingue deux sagesse: l'une divine, céleste et incréée, l'autre humaine, créée ou terrestre. Celle-là se rapporte plus directement à Dieu, celle-ci est plutôt le fait de l'homme.

I

La Sagesse divine retiendra beaucoup moins notre attention. Pour le but que nous nous sommes proposé, il suffira de voir quelle en est la nature, l'origine et l'activité dans la mesure où cette connaissance de la Sagesse divine éclaire celle de la Sagesse humaine. Tout cela est enseigné par le Sage dans le célèbre passage 7,22—8,1. Nous y avons la description la plus élevée de la Sagesse incréée. D'abord l'auteur en expose la nature:

7,22 Car il y a en elle un esprit intelligent, saint,
engendré seul, multiple, subtil,
actif, pénétrant, sans souillure,

- clair, impassible, aimant le bien, sagace,
 23 ne connaissant pas d'obstacle, aimant les hommes,
 constant, sûr, tranquille,
 tout-puissant, voyant tout
 et pénétrant tous les esprits
 intelligents, purs et subtils.
 24 Car la Sagesse est plus agile que tout mouvement;
 elle pénètre et s'introduit partout à cause de sa pureté.

Le Sage avait déjà promis à ses lecteurs (6,22) de leur dire »ce qu'est la Sagesse et quelle est son origine«. Or c'est ici qu'il tient sa promesse et commence par décrire la nature de la Sagesse dont il montrera l'origine.

La Sagesse est avant tout un esprit¹. Cet esprit possède vingt-et-un attributs et, par conséquent, est de beaucoup supérieur à l'esprit de l'homme. Ces attributs se suivent sans ordre apparent et l'on ne voit pas quel principe logique a présidé à leur groupement. Pris cependant dans leur ensemble, tous ne manquent pas de nous instruire sur la nature de la Sagesse.

Une des qualités qui ornent tout particulièrement la Sagesse est la sainteté. Par conséquent, la Sagesse est aussi la sanctificatrice des hommes, ce que le Sage avait fait ressortir dès le début de son écrit. (Cf. 1,4). A côté de cette sainteté, deux autres attributs méritent de retenir notre attention: »faisant le bien et aimant les hommes, *εὐεργετικόν* et *φιλόανθρωπον*«. Car c'est par suite de cette bienveillance qu'elle s'occupe des hommes et les rend heureux dans l'éternité, comme nous le verrons plus loin.

Cette Sagesse, si parfaite, ne peut provenir que de Dieu:

- 7,25 Elle est le souffle de la puissance de Dieu,
 une pure émanation de la gloire du Tout-puissant,
 c'est pourquoi rien de souillé ne peut l'atteindre.

¹) Le texte grec porte, il est vrai: *ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν* etc. Mais comme, dans le grec de l'époque, le pronom simple servait souvent de pronom réfléchi, il semble beaucoup plus convenable à cause du contexte, de traduire ainsi la tournure: la Sagesse est en elle-même, *ἐν ἑαυτῇ*.

- 26 Elle est le rayonnement de la lumière éternelle,
le miroir sans tache de l'activité de Dieu
et l'image de sa bonté.

L'auteur se voit impuissant à décrire en des termes adéquats l'origine divine de la Sagesse. C'est pourquoi il a recours aux images. Dans son langage figuré il désigne Dieu lui-même comme principe de la Sagesse. Mais il se garde de dire que la Sagesse provient de lui comme une créature. C'est une origine beaucoup plus élevée, moins compréhensible encore que la création. Il met l'origine de la Sagesse d'abord dans un rapport spécial avec deux attributs de Dieu, la puissance et la gloire, pour dire qu'elle en émane. Provenant ainsi de la puissance et de la gloire de Dieu, elle participe d'une façon réelle à son essence même. Cette participation à la nature divine est la raison profonde de sa sainteté. Aussi rien de souillé ne peut l'atteindre, comme le relève l'écrivain.

Pour accentuer encore davantage l'identité entre Dieu et la Sagesse, l'auteur ajoute qu'elle est le rayonnement de la lumière éternelle, c'est-à-dire de cette lumière resplendissante qui entoure, d'après les conceptions bibliques, la majesté divine¹. Il la nomme enfin »le miroir de l'activité de Dieu«. Comme l'action du miroir consiste essentiellement dans la reproduction des objets placés devant lui, tous les actes de Dieu sont en quelque sorte reproduits en elle, ou si l'on veut, par elle. Idées exprimées également 9,9 et 7,21.

La dernière péricope du passage nous renseigne sur l'activité de la Sagesse dans le monde et, plus particulièrement, dans les âmes saintes:

- 7,27 Étant unique, elle peut tout;
restant la même, elle renouvelle tout
et, entrant de génération en génération dans les âmes
saintes,
elle en fait des amis de Dieu et des prophètes.
28 Car Dieu n'aime que celui avec qui habite la Sagesse.
29 Car elle est plus belle que le soleil
et que l'ordre des astres;

¹) Cf. Ex. 24,17; Ez. 1,27 sq; Hab. 3,4; Ps. 49,3; Job 41,10—13.

- clair, impassible, aimant le bien, sagace,
 23 ne connaissant pas d'obstacle, aimant les hommes,
 constant, sûr, tranquille,
 tout-puissant, voyant tout
 et pénétrant tous les esprits
 intelligents, purs et subtils.
 24 Car la Sagesse est plus agile que tout mouvement;
 elle pénètre et s'introduit partout à cause de sa pureté.

Le Sage avait déjà promis à ses lecteurs (6,22) de leur dire »ce qu'est la Sagesse et quelle est son origine«. Or c'est ici qu'il tient sa promesse et commence par décrire la nature de la Sagesse dont il montrera l'origine.

La Sagesse est avant tout un esprit¹. Cet esprit possède vingt-et-un attributs et, par conséquent, est de beaucoup supérieur à l'esprit de l'homme. Ces attributs se suivent sans ordre apparent et l'on ne voit pas quel principe logique a présidé à leur groupement. Pris cependant dans leur ensemble, tous ne manquent pas de nous instruire sur la nature de la Sagesse.

Une des qualités qui ornent tout particulièrement la Sagesse est la sainteté. Par conséquent, la Sagesse est aussi la sanctificatrice des hommes, ce que le Sage avait fait ressortir dès le début de son écrit. (Cf. 1,4). A côté de cette sainteté, deux autres attributs méritent de retenir notre attention: »faisant le bien et aimant les hommes, *εὐεργετικόν* et *φιλόανθρωπον*«. Car c'est par suite de cette bienveillance qu'elle s'occupe des hommes et les rend heureux dans l'éternité, comme nous le verrons plus loin.

Cette Sagesse, si parfaite, ne peut provenir que de Dieu:

- 7,25 Elle est le souffle de la puissance de Dieu,
 une pure émanation de la gloire du Tout-puissant,
 c'est pourquoi rien de souillé ne peut l'atteindre.

¹) Le texte grec porte, il est vrai: *ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν* etc. Mais comme, dans le grec de l'époque, le pronom simple servait souvent de pronom réfléchi, il semble beaucoup plus convenable à cause du contexte, de traduire ainsi la tournure: la Sagesse est en elle-même, *ἐν ἑαυτῇ*.

- 26 Elle est le rayonnement de la lumière éternelle,
le miroir sans tache de l'activité de Dieu
et l'image de sa bonté.

L'auteur se voit impuissant à décrire en des termes adéquats l'origine divine de la Sagesse. C'est pourquoi il a recours aux images. Dans son langage figuré il désigne Dieu lui-même comme principe de la Sagesse. Mais il se garde de dire que la Sagesse provient de lui comme une créature. C'est une origine beaucoup plus élevée, moins compréhensible encore que la création. Il met l'origine de la Sagesse d'abord dans un rapport spécial avec deux attributs de Dieu, la puissance et la gloire, pour dire qu'elle en émane. Provenant ainsi de la puissance et de la gloire de Dieu, elle participe d'une façon réelle à son essence même. Cette participation à la nature divine est la raison profonde de sa sainteté. Aussi rien de souillé ne peut l'atteindre, comme le relève l'écrivain.

Pour accentuer encore davantage l'identité entre Dieu et la Sagesse, l'auteur ajoute qu'elle est le rayonnement de la lumière éternelle, c'est-à-dire de cette lumière resplendissante qui entoure, d'après les conceptions bibliques, la majesté divine¹. Il la nomme enfin »le miroir de l'activité de Dieu«. Comme l'action du miroir consiste essentiellement dans la reproduction des objets placés devant lui, tous les actes de Dieu sont en quelque sorte reproduits en elle, ou si l'on veut, par elle. Idées exprimées également 9,9 et 7,21.

La dernière péricope du passage nous renseigne sur l'activité de la Sagesse dans le monde et, plus particulièrement, dans les âmes saintes:

- 7,27 Étant unique, elle peut tout;
restant la même, elle renouvelle tout
et, entrant de génération en génération dans les âmes
saintes,
elle en fait des amis de Dieu et des prophètes.
28 Car Dieu n'aime que celui avec qui habite la Sagesse.
29 Car elle est plus belle que le soleil
et que l'ordre des astres;

¹) Cf. Ex. 24,17; Ez. 1,27 sq; Hab. 3,4; Ps. 49,3; Job 41,10—13.

comparée à la lumière, elle l'emporte sur elle.

30 Car à celle-ci succède la nuit,
mais le mal ne prévaut pas contre la Sagesse.

8,1 Elle atteint avec force d'un bout du monde à l'autre
et gouverne tout parfaitement.

Nous apprenons ici que la Sagesse prend part au gouvernement de l'univers, se trouvant partout, dirigeant tout avec force et bonté. Ce qu'il y a de particulier dans cette péricope, ce sont deux éléments moraux mis en relief. D'une part, nous voyons que le contraire de la Sagesse dans le monde est le mal, qui s'oppose à elle comme la nuit s'oppose à la lumière du jour. D'autre part, une action particulière de la Sagesse est spécialement accentuée: son union avec les âmes saintes, dans le but d'en faire des amis de Dieu et des prophètes. C'est précisément ici que nous touchons le point de jonction entre la Sagesse divine et la Sagesse humaine ou créée. Comme la Sagesse en tant qu'elle habite dans l'homme est un des moyens indispensables pour l'acquisition de l'immortalité, nous devons nous en occuper d'une façon toute spéciale.

II

La Sagesse humaine est une chose assez complexe. La difficulté de bien la saisir vient surtout du fait que le Sage n'en donne nulle part de définition, mais en parle en des termes plus ou moins précis, assez variés et placés dans de contextes qui ne sont pas toujours faits pour en faciliter la compréhension. Tâchons de nous en faire une idée exacte et d'en marquer le rôle dans l'acquisition de l'immortalité.

Quand on veut définir la Sagesse que l'homme doit posséder, on est frappé par le fait que d'une part elle peut s'apprendre (cf. 6,9), alors que de l'autre elle vient du ciel et n'est autre que la Sagesse divine elle-même. Cf. 9,4.

Ces indications en apparence contradictoires nous amènent à conclure que deux agents contribuent à l'acquisition de la Sagesse: l'homme et Dieu. Celui-ci est toujours prompt à la donner, comme nous allons le voir, celui-là doit se mettre en mesure d'être digne de cette grâce.

L'homme, en effet, doit remplir certaines conditions indispensables pour pouvoir recevoir la Sagesse. Ainsi, dès le début du livre 1,4, nous lisons que »la Sagesse n'entre pas dans une âme qui médite le mal et n'habite pas dans un corps esclave du péché«. L'homme doit être juste ou saint pour recevoir cet hôte céleste.

La même idée se retrouve 6,16: »(La Sagesse) va de tous côtés chercher ceux qui sont dignes d'elle«. Or cette disposition ne peut pas provenir d'une prédestination. La dignité en question provient donc uniquement de l'attitude de l'homme, de l'exercice de son libre arbitre. Dans le même sens l'auteur affirme 7,27 que la Sagesse entre de génération en génération dans les âmes saintes.

En dehors de cette justice personnelle que l'homme doit posséder afin de recevoir le don de la Sagesse, il doit encore prier spécialement Dieu de la lui envoyer. L'exemple de Salomon est, sous ce rapport, des plus instructifs. Bien qu'il ait reçu en partage une âme bonne et qu'il fût un »enfant bien formé«, il a quand même eu cette conviction profonde que l'on ne peut obtenir la Sagesse que si Dieu la donne. C'est pourquoi il a eu recours à la prière, surtout à cette prière sublime contenue dans Sap. 9,1—18.

Ces renseignements sur la nature de la Sagesse en font entrevoir déjà la nécessité et l'utilité pour l'homme. Mais ces avantages sont aussi à plusieurs reprises expressément exposés. Une première fois 7,14:

Car elle (la Sagesse) est pour les hommes un trésor
inépuisable,
ceux qui en usent s'acquièrent l'amitié de Dieu,
recommandés (à lui) par les dons de l'instruction.

La Sagesse est donc aussi précieuse pour l'homme qu'un trésor. Celui qui l'acquiert et en use est, par suite de l'instruction qui en résulte pour lui, capable de plaire à Dieu par ses bonnes actions et devient par là l'ami de Dieu. Le Sage fait ici allusion à l'usage de don-

ner aux grands personnages des cadeaux afin de se recommander à leur attention et à leur amitié.

Afin de convaincre davantage ses lecteurs de la nécessité de la Sagesse, l'auteur y revient de nouveau 9,6:

Quelqu'un serait-il parfait parmi les enfants des hommes,
si la Sagesse qui vient de vous (Dieu) n'est pas avec lui,
il sera compté pour rien.

La raison en est évidente; car sans le secours de la Sagesse, il est impossible à l'homme de savoir et de faire ce qui est agréable aux yeux de Dieu. C'est là le motif principal qu'allègue Salomon dans la prière qu'il adresse à Dieu pour obtenir la Sagesse:

9,9 Avec vous est la Sagesse qui connaît vos œuvres,
qui était là quand vous faisiez l'univers,
et qui sait ce qui est agréable à vos yeux
et ce qui est juste selon vos commandements.

10 Envoyez-la du trône de votre gloire,
afin qu'elle m'assiste dans les labeurs
et que je connaisse ce qui vous est agréable.

11 Car elle connaît et comprend toutes choses
et elle me conduira avec prudence dans mes œuvres
et me gardera par sa gloire¹.

Grâce à l'assistance de la Sagesse, Salomon gouvernera son peuple avec justice et sera ainsi trouvé digne du trône de ses pères.

La même pensée revient tout de suite après, mais cette fois-ci d'une façon plus objective dans le très beau passage 9,13—18:

9,13 Quel homme, en effet, peut connaître le conseil de Dieu
ou bien qui peut pénétrer ce que veut le Seigneur?

14 Les pensées des hommes sont incertaines
et nos opinions sont hasardées.

15 Car le corps corruptible appesantit l'âme
et nous trouvons avec difficulté ce qui est sous notre
main:
qui donc a pénétré ce qui est dans le ciel?

¹) D'après Heinisch (p. 186), cette gloire correspondrait à un concept comprenant toutes les qualités de la Sagesse.

17 Qui a connu votre volonté, si vous ne lui avez pas
donné la Sagesse
et si vous n'avez pas envoyé d'en haut votre Esprit
saint?

18 Ainsi ont été rendues droites les voies de ceux qui
sont sur la terre
et les hommes ont appris ce qui vous est agréable
et ils ont été sauvés par la Sagesse.

La Sagesse est donc pour l'homme absolument nécessaire. Sans elle il ne peut pas parfaitement accomplir la volonté divine, ni devenir l'ami de Dieu. Or comme, pour le Sage, outre cette vie d'ici-bas il y en a encore une dans l'au-delà et comme celle-ci dépend essentiellement de la première, la Sagesse lui apparaît encore indispensable surtout parce qu'elle est le seul moyen de se procurer l'immortalité.

Salomon déclare 8,13:

Par elle j'obtiendrai l'immortalité
et je laisserai à la postérité un souvenir éternel.

A cause du parallélisme on doit admettre que l'immortalité n'est point ici celle qui constitue le bonheur des justes dans l'au-delà. Tous les commentateurs, même Grimm, sont de cet avis¹. Pesant tous les avantages de la Sagesse, Salomon allait avec le plus grand zèle à sa recherche. Cf. 8,18. Ce qui l'a surtout stimulé, ce fut la constatation »que l'immortalité est le fruit de l'union avec la Sagesse«. (8,17). Plusieurs auteurs, par exemple Heinisch², Weber³, croient que le Sage ne pense pas ici à la véritable immortalité, mais seulement à une survivance dans la mémoire des hommes. Deane⁴ et Cornely⁵ par contre donnent à ce verset une interprétation eschatologique, tandis que Grimm⁶ admet les deux sens. Si la portée de 8,17 peut être douteuse, toute équivoque est exclue dans le passage suivant:

¹) *Op. cit.*, p. 174.

²) *Op. cit.*, p. 167.

³) Cf. son article *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's*, p. 420 sq.

⁴) *Op. cit.*, p. 156.

⁵) *Op. cit.*, p. 323—324.

⁶) *Op. cit.*, p. 175.

6,17 Car son véritable commencement (de la Sagesse) est le
désir de l'instruction.

Or le soin de l'instruction, c'est l'aimer;

18 mais l'amour est l'observation de ses lois

et l'observation de ses lois c'est l'assurance de
l'immortalité.

19 L'immortalité fait que l'on est auprès de Dieu.

20 Par conséquent, le désir de la Sagesse conduit à la
royauté.

L'auteur de la Sagesse exprime ici sa pensée au moyen d'un sorite¹. Mais il ne lui a pas conservé la forme rigoureuse et fastidieuse que demanderaient les règles de la logique. Notamment il change ses termes pour donner plus de vie à sa pensée. Ainsi *ἐπιθυμία* de 17a est remplacé par *φρονις* dans 17b, *τήρησις νόμων* de 18a par *προσοχή νόμων* dans 18b. Ensuite, probablement pour alléger la marche de l'argumentation, deux membres ont été omis, mais sont nécessairement supposés. Le v. 20 nous autorise à faire précéder le tout de ce jugement: *ἐπιθυμία σοφίας ἐστὶν ἀρχὴ σοφίας*, le désir de la Sagesse est le commencement de la Sagesse. Pareillement entre les versets 19 et 20 est omise la phrase, pourtant sous-entendue: *ἐγγὺς δὲ εἶναι θεοῦ ἐστὶ βασιλεία*, être auprès de Dieu, c'est régner. Mais l'intelligence de la pensée de l'auteur n'en souffre nullement. Cette pensée, tâchons de l'analyser de plus près, en répondant en même temps aux difficultés qui ont été soulevées à son sujet par Weber.

Dans ce sorite, le Sage donne une instruction sur la manière dont on peut acquérir et posséder définitivement la Sagesse. Le pre-

¹) Le P. LAGRANGE, *Le judaïsme au temps de Jésus Christ*, p. 443, relève un sorite semblable, présentant une pensée analogue, qui se trouve dans le Talmud de Babylone: »La Torah conduit à la prévoyance, la prévoyance à la diligence, la diligence à éviter les fautes, la préservation des fautes à la séparation, la séparation à la pureté, la pureté à la pitié, la pitié à l'humilité, l'humilité à la crainte du péché, la crainte du péché à la sainteté, la sainteté à l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint à la résurrection des morts, et la résurrection des morts vient par le fait d'Elie.«

mier effort à faire consiste à la désirer¹. Par l'instruction on doit sans doute entendre l'enseignement sur tout ce qui concerne la nature de la Sagesse et le mode de son acquisition, et non pas la formation de la volonté pour l'accomplissement du bien. Cette dernière est mentionnée plus loin (v. 18) d'une façon expresse.

Dès que l'on est renseigné sur la Sagesse, on commence à l'aimer et cet amour, à son tour, pousse l'homme à l'action, c'est-à-dire à l'observation des lois de la Sagesse. Or la vie conforme aux lois de la Sagesse est la garantie de l'immortalité. Autrement dit, l'immortalité promise à tout le monde est effectivement et certainement accordée à qui observe les lois de la Sagesse². D'après ce texte, il semblerait que la seule observation des lois produise l'assurance de l'immortalité, sans que la Sagesse y coopère. Mais il ne faut pas perdre de vue que l'auteur parle ici de la façon dont on doit se comporter pour arriver, au moyen de la Sagesse, à sa destinée dernière. Par conséquent, il n'était point nécessaire de parler ici de nouveau de l'entrée de la Sagesse dans l'âme humaine, puisque celle-ci est acquise dès que l'homme s'en montre digne.

L'immortalité assurée au juste par la Sagesse consistera à vivre auprès de Dieu. La société de Dieu, au ciel, lui procure un bonheur qui, faute d'une expression meilleure, est souvent décrit sous l'image d'un règne. C'est cette comparaison qui doit être intercalée entre les versets 19 et 20. Ainsi il devient tout à fait compréhensible que le désir de la Sagesse conduise à la royauté. La pensée que l'auteur a voulu exprimer par son sorite est donc, en résumé, la suivante: la Sagesse conduit à l'immortalité.

Les exégètes interprètent d'ordinaire Sap. 6,17 sq dans le sens que nous avons adopté. Weber et Siegfried cependant s'en écartent. Le premier³ commence son explication par le v. 21, qui, notons-le bien, ne fait plus partie du sorite lui-même, mais en est une application:

¹) Avec Cornely nous lisons *ἡ ἀληθευσιότης* à *ἀρχή*. L'article devant *ἀληθευσιότης* est bien en faveur de cette leçon.

²) *Ἀφθαρσία* peut équivalement se traduire par immortalité ou par incorruptibilité.

³) Cf. *op. cit.*, p. 421—425.

6,21 Si donc, ô rois des peuples, vous mettez votre plaisir
dans les trônes et les sceptres,
estimez la Sagesse, afin de régner éternellement.

Pour Weber il ne peut être ici question que du règne terrestre et temporel des rois auxquels le Sage adresse ces paroles. Par conséquent, tout ce qui précède doit être interprété en fonction de cette constatation. Or cela est entièrement faux. L'interprétation doit partir du v. 20, qui contient la conclusion du sorite, et le mot *βασιλεία* que nous y rencontrons ne peut pas être pris au sens propre. Car, dans l'hypothèse de Weber, le Sage est censé parler à des rois et, dans ce cas, il leur enseignerait la façon de devenir rois, autrement dit de devenir ce qu'ils sont déjà.

Contrairement à cette exégèse, nous estimons que la royauté du verset 20 doit être prise au sens spirituel et nous trouvons au verset 21 une double application de la notion de règne. Le Sage suppose que les rois aiment leurs trônes et leurs sceptres; mais il leur propose un idéal plus élevé, un moyen de ne jamais perdre leur trône. Cela ne se fera évidemment pas sur la terre, mais bien dans l'au-delà. C'est pourquoi la félicité des justes ou des sages dans l'au-delà est dépeinte sous l'image d'un règne. (Cf. 5,16; 3,8). Le règne terrestre peut passer et il passera nécessairement, mais ce n'est là qu'une raison de plus pour les rois d'avoir soin de s'assurer un règne qui ne finira jamais. Dans ce but le Sage les invite à estimer la Sagesse.

Il est donc clair que seul l'homme sage parvient à l'immortalité. Mais pour devenir sage, l'homme ne se suffit pas à lui-même. Il lui faut un secours céleste. Ce secours Dieu l'accorde à tous les hommes sans distinction, pourvu qu'ils veuillent y collaborer. Dieu envoie aux hommes de bonne volonté la Sagesse pour qu'elle habite avec eux, les rendant agréables à lui. L'homme de son côté s'efforcera d'être juste, de désirer la Sagesse et de prier à l'exemple de Salomon, afin de l'obtenir. Ainsi il deviendra vraiment un sage et saura compter avec assurance sur l'immortalité.

Deuxième partie:

Les sanctions de la vie future

Chapitre premier

Le sort des justes et des impies immédiatement après la mort

L'eschatologie est nécessairement tributaire de la théodicée qu'elle suppose. C'est principalement de la justice divine que dépend toute doctrine des fins dernières. Or c'est un fait reconnu que les Juifs avaient sur Dieu des notions bien plus parfaites que les autres nations de l'antiquité. L'idée de la justice divine devait nécessairement participer aux qualités des autres concepts de la théodicée juive. On s'attendrait donc à ce que les Juifs aient eu plus tôt que les autres peuples des conceptions très développées concernant la vie future. La réalité est tout autre et d'ordinaire un sujet d'étonnement, quelquefois même de scandale, pourrait-on dire, pour ceux qui étudient l'histoire de la religion d'Israël.

Mais loin de s'en étonner, il y a plutôt lieu de voir dans ce fait une conduite spéciale de la Providence. C'est ce qu'a très bien senti un bon connaisseur du judaïsme: »Que la croyance à la rétribution après la mort ait apparu si tard dans l'histoire (d'Israël), cela lui donne une supériorité très nette sur les religions dans lesquelles les notions sur l'au-delà avaient leur origine dans d'anciens mythes et s'étaient développées sous des formes mythiques¹«. Fruit d'un long développement, l'eschatologie juive est d'autant plus cohérente et solide. C'est précisément le livre de la Sagesse qui nous permet de le constater. Nous l'avons déjà fait au sujet de la nature et de la de-

¹) MOOR, *Judaism*, Cambridge, 1927, t. II, p. 318. Cité dans LA-GRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 344.

stinée générale de l'être humain. L'auteur de la Sagesse accentue la valeur de l'âme à tel point qu'elle paraît être le sujet exclusif de la destinée ultime de l'homme; car cette dernière ne doit se réaliser qu'après la mort, quand il recevra la récompense ou le châtiment mérités pas sa vie terrestre.

Ce sont là, à coup sûr, des conceptions eschatologiques fort élevées. Cependant, loin d'épuiser l'ensemble du problème, elles suscitent d'autres questions, qui ne sont pas de moindre importance, sur la situation précise des défunts dans l'autre monde. Quelle est la nature de la récompense ou du châtiment ultra-terrestre? Quand et comment se réalise le sort de l'homme dans l'au-delà? L'auteur du livre de la Sagesse ne laisse pas sans réponse ces questions. Il les traite à différentes reprises dans sa partie eschatologique (chapitres 1 à 5), plus particulièrement dans le morceau 3,1—4,19, où il décrit le sort de l'individu, tel surtout qu'il se réalise immédiatement après la mort, en opposant tour à tour la fin du juste à celle de l'impie.

I

Au sujet des justes le Sage expose ses idées une première fois 3,1—9. Il commence par dire:

- 3,1 Mais les âmes des justes sont dans la main de Dieu
et aucun tourment ne les atteindra.
 - 2 Aux yeux des insensés ils ont paru être morts
et leur sortie (de cette vie) a été considérée comme un
malheur
 - 3 et leur départ du milieu de nous comme un anéantis-
sement;
- mais eux, ils sont en paix.

Ce début du chapitre troisième est intimement lié à la fin du précédent. Après avoir dit 2,25 que les impies deviennent la proie de cette mort qui est entrée dans le monde par l'envie du diable, l'auteur considère immédiatement le sort opposé des âmes justes. Nous apprenons qu'elles sont dans la main de Dieu, 3,1a, expression qui est tout de

suite, 3,1b, précisée par l'affirmation qu'elles seront exemptes de tout tourment. D'où nous pouvons déjà inférer que les âmes des impies doivent en subir. »Etre dans la main de Dieu« signifie donc ici une protection spéciale de Dieu, dont l'effet est au moins la préservation de souffrances dans l'au-delà¹.

Selon Weber², conformément à sa théorie générale d'après laquelle l'eschatologie de notre livre ne dépasserait pas celle des livres hébreux, cette expression ne pourrait signifier autre chose que le séjour des âmes justes au *šeol*, dans des conditions meilleures, il est vrai, que les âmes des impies, mais toujours au *šeol*. Par cette affirmation Weber se contredit lui-même; car, tout en voulant défendre l'ancienne doctrine du *šeol*, il en donne une idée entièrement nouvelle. En effet, selon lui, il y a dans le *šeol* comme deux compartiments distincts, l'un où l'on est sujet à la souffrance, l'autre où l'on en est complètement préservé. Et ce serait là, il faut bien le souligner, une innovation extrêmement importante au sujet de la doctrine ancienne du *šeol*.

Ce sens trop négatif de l'expression »être dans la main de Dieu« est du reste exclu par le contenu des versets 2—3; les âmes de justes loin d'être, comme les impies le supposent, complètement mortes et anéanties, sont »dans la paix«, ἐν εἰρήνῃ. Grimm explique cette paix de deux manières. Au point de vue négatif, elle désignerait la libération des combats d'ici-bas, la paix par rapport aux difficultés de la vie terrestre. Au point de vue positif ce mot indiquerait la béatitude auprès de Dieu. Cette explication a complètement révolté Weber³. Celui-ci admet également, il est vrai, le double sens d'εἰρήνη = *šalôm*, seulement il est d'avis que Grimm aurait quand même dû prouver qu'au point de vue positif le mot a précisément le sens de »béatitude auprès

¹) C'est, à coup sûr, une expression à laquelle correspondrait en hébreu *beyad-elohîm*. Cf. Deut. 33,3 et Is. 51,16. Notre-Seigneur lui-même s'en sert en parlant, Joa. 10,28 sq, de ses brebis: »Et je leur donne une vie éternelle et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main. Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père«.

²) *Op. cit.*, p. 431—432.

³) *Ibid.*, p. 432.

de Dieu». Or cette preuve que Grimm n'a pas donnée est facile à fournir. L'auteur de la Sagesse dira tout à l'heure (v. 4 et 5) que les justes supportent ici-bas toutes leurs peines avec l'espoir d'obtenir l'immortalité, c'est-à-dire une vie heureuse dans l'au-delà, et qu'ils y recevront de grands bienfaits. Il ne peut donc pas être douteux que cette paix équivaut à notre conception de béatitude de l'âme dans l'au-delà¹.

Le Sage ne dit pas explicitement que cette béatitude est vecue auprès de Dieu. Cependant tout nous amène à cette conclusion. Car, en définitive, où pouvait-il »placer« ces âmes justes? L'Hadès, mot qui désigne pour lui le *šeol*, est dans sa conception un lieu désagréable, ténébreux (cf. 17,14,21), mis en étroite liaison avec la mort par excellence, savoir celle de l'âme (cf. 1,14). Peut-on alors y faire descendre les âmes des justes, afin qu'elles y jouissent de leur grande récompense, de l'immortalité, de la paix? D'autre part, aux rares endroits de la littérature biblique antérieure où, pour des hommes privilégiés, est prévu un sort de choix dans l'autre monde, ces élus sont placés auprès de Dieu: Gen. 5,24; 4 Reg. 2,11. Cf. Ps. 49,16; 73,23—24. On peut en conclure que le Sage enseigne que les justes jouissent après leur mort d'un grand bonheur auprès de Dieu.

Au chapitre suivant 4,7 se rencontre une expression qui est plus ou moins synonyme d'*εἰρήνη*. Le Sage y promet que le juste mort prématurément sera *ἐν ἀναπαύσει*. De par son étymologie, ce mot a surtout un sens négatif: il signifie la cessation ou le repos. Dans le cas de notre juste, il faut entendre par ce mot la cessation des labeurs et épreuves de cette vie et l'exemption de nouvelles souffrances dans l'autre. Mais cette signification purement négative épuise-t-elle complètement le sens du mot en question? Le seul fait de se reposer de labeurs fatigants et de peines constitue déjà une jouissance positive.

¹) Les premiers chrétiens eux aussi, qui bénéficiaient déjà de la révélation complète sur les fins dernières, montrent par leurs inscriptions funéraires que, par *εἰρήνη* ils entendaient la béatitude de l'âme dans l'autre monde. De nos jours encore, le plus beau souhait que nous ayons pour nos morts n'est-il »qu'ils reposent en paix«?

On comprend donc que le traducteur de la Vulgate¹ ait rendu ce mot par *refrigerium*, rafraîchissement ou réfection².

Pour faire encore mieux ressortir le sort heureux du juste dans l'autre monde, l'auteur continue en le comparant à la triste situation en laquelle il se trouvait durant sa vie terrestre :

4 Car si devant les hommes ils ont subi des châtiments,
leur espérance a été pleine d'immortalité.

5 Après avoir subi de légers châtiments, ils recevront
de grands bienfaits,

car Dieu les a éprouvés
et il les a trouvés dignes de lui.

6 Il les a éprouvés comme de l'or dans la fournaise
et les a agréés comme un sacrifice d'holocauste.

A première vue, ces trois versets semblent exprimer des idées simples et claires, savoir que les justes sont, tout de suite après la mort, récompensés et dédommagés des peines terrestres. Néanmoins les interprètes ne s'accordent même pas sur le sens général du passage. En effet, quelques exégètes, Weber surtout³, trouvent dans nos trois versets une doctrine eschatologique fort curieuse. D'après le Sage, après la mort les âmes des justes iraient d'abord dans le *šeol* pour y attendre leur récompense et celle-ci leur serait accordée seulement au jour du jugement universel précédé de la résurrection. En vue de cette rétribution elles ont maintenant au *šeol* une espérance pleine d'immortalité. La «grande difficulté» contre l'interprétation

¹) Comme la Vulgate traduit ἀνάπαυσις par *refrigerium*, Reusch, Grimm et d'autres supposent qu'elle aurait lu ἀνάπυξις ou ἀναπυχή. Cornely (p. 155) s'oppose avec raison à cette hypothèse en rappelant qu'ἀναπαύειν est assez souvent traduit dans la Vulgate par *refrigerare*.

²) *Refrigerium* est devenu dès l'Eglise ancienne une expression usuelle pour désigner la béatitude de l'au-delà. Cf. Hebr. 4,3 et Apoc. 14,13. Dans le canon de la Messe, nous demandons encore aujourd'hui pour les fidèles défunts que Dieu leur accorde *locum refrigerii, lucis et pacis*. En distinguant une double sentence *supplicii et refrigerii* Tertullien (*De anima*, P. L., t. 2, col. 744) démontre suffisamment à quel point *refrigerium* était une expression courante parmi les chrétiens.

³) Voir son article *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1905, p. 429.

courante du passage consiste, pour Weber¹, »dans le fait que l'on diese des justes morts que leur espérance soit pleine d'immortalité«. Or les faits énoncés dans les deux parties du verset 4 sont sans aucun doute présentés comme simultanés. Le mieux est de prendre, avec à peu près tous les exégètes, l'aoriste *κολασθῶσιν* pour un véritable passé: »s'ils ont subi des châtiments«, et, en conséquence, de sous-entendre un *ἦν* après *ἐλπας*: »leur espérance a été pleine d'immortalité«. On pourrait voir aussi en *κολασθῶσιν* un aoriste gnominique et lui donner le sens du présent: »S'ils subissent des châtiments«, mais alors il faudrait continuer au présent: leur espérance *est* pleine d'immortalité. Dans ce cas l'auteur ne parlerait pas seulement des justes qui, dans le passé, ont été persécutés, mais en général de tous les justes qui à travers les siècles, éprouvent ce sort et, précisément durant leurs épreuves, sont réconfortés par l'espérance de l'autre monde. Il s'ensuit qu'il ne peut nullement s'agir ici, comme le dit Weber, de l'espoir que les justes nourrissent après la mort durant leur séjour au *šeol*.

Il nous sera maintenant plus facile d'examiner de près certaines expressions du Sage, qui sont de nature à nous donner quelque lumière sur son enseignement eschatologique.

Par les hommes qui considèrent les souffrances des justes sans les comprendre, on doit entendre en général tous ceux qui, non instruits de la véritable destinée de l'homme, ne savent pas apprécier justement les épreuves de cette vie. Parmi eux il faut tout particulièrement compter les impies, qui, de leur propre aveu, n'admettent point de Providence au sujet de l'homme et qui cherchent à opprimer les justes (2,10 sq).

Par les châtiments que les justes subissent on peut, par conséquent, à cause du contexte, entendre aussi bien les peines infligées aux justes par les impies que les autres épreuves que la vie humaine comporte par elle-même².

Ces peines sont adoucies aux justes par l'espérance de l'immortalité: *ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης*. La phrase admet deux expli-

¹) *Ibid.*, p. 430.

²) Le mot *κολάζειν* revient encore plusieurs fois dans le livre de la Sagesse (cf. 11,5.9.17; 16,1.9) mais toujours à propos de Dieu qui punit les pécheurs.

cations. On peut la traduire: Leur espérance de l'immortalité est pleine, ferme, ou bien: Leur espérance est pleine d'immortalité. La seconde paraît mieux convenir au contexte. L'auteur ne met pas en opposition des hommes qui ont une espérance incomplète en l'immortalité avec d'autres chez qui cette espérance serait parfaite, plus pleine en quelque sorte. Le Sage semble plutôt vouloir dire que toutes les épreuves de cette vie, d'où qu'elles fussent venues, n'ont pu atteindre leur espérance, qui consiste principalement dans la conviction qu'ils recevront un jour une récompense en rapport avec leurs peines. Ces peines, d'ailleurs, comparées à la récompense, ne sont pas grand'chose. Leur relation réciproque est identique à celle qui existe entre *δύλα* et *μεγάλα*¹.

En employant au v. 5 le verbe *παιδεύω*, le Sage semble avoir voulu insinuer l'idée que les châtements infligés aux justes par les impies n'ont été, dans les dispositions de Dieu, qu'un moyen d'éducation et d'épreuve en vue d'une purification, idée qui est exprimée avec plus de clarté immédiatement après. Il importe de souligner ici la façon dont le Sage apprend ses lecteurs à apprécier les épreuves de la vie terrestre. Elle fait déjà pressentir ce que saint Paul écrira plus tard: »J'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous« (Rom. 8,18), et ailleurs: »Car notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire«. (2 Cor. 4,17).

La raison profonde qui permet au juste d'affronter les souffrances d'ici-bas consiste donc dans le fait qu'elles ne sont qu'autant d'épreuves par lesquelles Dieu veut purifier ses fidèles. Et le résultat de ces épreuves est qu'il les trouve dignes de lui. Grimm² pense que, par »être digne de Dieu«, il faut entendre être digne de vivre auprès de lui, dans sa communauté, en union avec lui. C'est, en effet, une opinion que suggère le texte. Comme les épreuves ne finissent qu'avec

¹) *Μεγάλα ἐδεργετηθήσονται* est rendu dans la Vulgate par *in multis bene disponentur*. On suppose d'ordinaire qu'elle a lu par erreur *εὐδαιτηθήσονται*, mot qui ne se trouve cependant dans aucun manuscrit. Cf. 16,2, où *ἐδεργετήσας* est rendu par *disposuisti*.

²) *Op. cit.*, p. 87.

cette vie, on s'attend à ce que la récompense, elle aussi, n'ait lieu que dans l'au-delà. Si, après toutes ces épreuves, Dieu les trouve dignes de lui, cela indique bien que les justes lui appartiennent après la mort d'une façon spéciale. Cette pensée forme en même temps une opposition bien marquée avec 1,16c, où il est dit que les impies sont dignes d'appartenir à la mort: *οτι ἄξιοι εἶσι τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι*. L'adjectif *ἄξιος* dans le sens eschatologique se rencontre aussi dans Hebr. 11,38, où l'on parle des martyrs *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος*. Leur place était donc plutôt auprès de Dieu. Notre-Seigneur, lui aussi, en énumérant les conditions requises pour entrer dans son royaume, dit que celui qui se refuse à les remplir n'est pas digne de lui: *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος*. (Cf. Matth. 10,37 sq, où cette affirmation revient trois fois coup sur coup).

On ne saurait trop insister sur la façon dont l'auteur s'y prend pour répondre à la question brûlante des rapports de la justice divine avec les souffrances présentes des hommes pieux. Ouvrant à ses lecteurs les perspectives d'une vie heureuse dans l'au-delà, le Sage résout ce vieux problème d'une manière aussi satisfaisante pour la raison que consolante pour le cœur¹.

Il nous reste encore à voir qui sont, d'après le Sage, les bénéficiaires de cette Providence spéciale de Dieu, qui change toutes les épreuves d'ici-bas en autant de degrés pour l'acquisition d'une vie heureuse dans l'au-delà. Deane², invoquant la valeur générale des expressions du v. 5 et le fait que Dieu ne hait rien de ce qu'il a fait, croit qu'on n'a pas le droit de restreindre cette Providence aux Juifs seuls. Grimm³ se montre ici moins large, puisqu'il prétend qu'elle s'applique exclusivement aux justes, «qu'en Juif l'auteur ne pouvait trouver que parmi les Juifs». Pour les injustes, c'est-à-dire, selon Grimm, les païens, les souffrances de cette vie ne sont que des châtements. D'où la différence remarquable entre les termes dont le Sage se sert au sujet des justes et ceux qui concernent le sort des injustes. Pour ceux-ci, il emploie de préférence les verbes: *κολάζεσθαι*, *ἐξετάζεσθαι*, *βασανίζεσθαι*,

¹) Prov. 3,11 sq et Eccli. 2,5 voient aussi dans les châtements dont les hommes sont affligés une marque de l'amour divin.

²) *Op. cit.*, p. 124.

³) *Op. cit.*, p. 87.

μαστιγοῦσθαι, καταδικάζεσθαι, alors que pour les justes il use de termes tels que *παιδεύεσθαι, νουτεθείσθαι, πειράζεσθαι* et *δοκιμάζεσθαι*. Cette statistique de mots est certainement instructive; seulement il nous semble que Grimm en tire une conclusion fausse. Car, d'après lui, ce serait là une distinction »qui ne peut en aucune façon se concilier avec la pensée d'un amour de Dieu envers toutes ses créatures (11,23 sq)«. Et l'auteur d'expliquer ce fait comme une inconséquence due à la collision entre l'universalisme humaniste et le particularisme juif. C'est, pour lui, une »de ces faiblesses propres à la théologie judéo-alexandrine« que le Sage aurait bien sentie, mais à laquelle il n'aurait essayé qu'avec peu de succès de s'opposer 11,24 sq et 12,8 sq. Quelques remarques suffiront à redresser cette opinion.

On doit tout d'abord rappeler que, pour le Sage, l'homme lui-même et l'homme seul est l'agent de sa destinée. S'il pèche, c'est lui qui a renoncé à l'amour dont Dieu l'entourait, en se mettant plutôt sous l'empire de sa justice vindicative. Quiconque donc admet une responsabilité chez l'homme ne peut trouver aucune contradiction entre l'amour de Dieu et les châtiments dont il afflige les pécheurs.

Il faut, en second lieu, savoir que parmi les impies le Sage compte, comme il est admis de tous, certainement aussi des Juifs. Il semble même que 2,10. il ne mette dans la catégorie des impies que des Juifs. Il est d'autant plus exclu que l'auteur, comme Grimm le prétend, range tous les non-Juifs parmi les impies. Au surplus, le ton général de cette partie du livre invite à une conclusion différente de celle de Grimm. En effet, le Sage oppose tout le temps les impies aux justes et nulle part il n'est expressément dit que ceux-ci soient exclusivement des païens. C'est d'ailleurs un fait avéré que, dans ses passages eschatologiques, notre livre est entièrement dégagé de toute préoccupation nationaliste et ce n'est pas, à coup sûr, un avantage négligeable sur certains tableaux eschatologiques antérieurs.

A tous ces traits qui invitent à prêter au Sage un large universalisme il faut encore ajouter ses pensées concernant la »religion naturelle«, si l'on peut s'exprimer de la sorte. Nous les rencontrons au début du procès de l'idolâtrie 13,1—9. Le Sage y nomme insensés ceux qui n'ont pas su, par l'intermédiaire des êtres visibles, voir Celui qui

est, *τὸν ὄντα*, ni par la considération de ses œuvres reconnaître l'ouvrier (v. 1). »Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur« (v. 5). Et il en conclut que ces idolâtres ne sont pas excusables; »car, s'ils ont acquis assez de science pour arriver à connaître le monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Maître?« L'auteur de la Sagesse admet donc franchement la possibilité pour tous les hommes de connaître le seul vrai Dieu. Et il est frappant de constater que l'Apôtre des gentils, le champion par excellence de l'universalisme religieux, se soit servi des mêmes pensées lorsqu'il voulait démontrer la nécessité de la justification pour tous les hommes. (Cf. Rom. 1,18—23; 2,13—15). Le Sage, il est vrai, ne dit pas si, de fait, certains païens ont atteint cette connaissance de Dieu¹. Mais ceci est sans importance; car il reste toujours acquis que tous les hommes peuvent connaître Dieu. S'ils adhèrent néanmoins à l'idolâtrie, ils se rangent évidemment parmi les insensés, terme qui équivaut pratiquement à *ἄσχετοι*. En dernière analyse, ce n'est donc pas leur appartenance aux *goïm* qui cause leur perte, mais bien plutôt leur propre faute. Nous ne voulons pas dire que le Sage ait tiré toutes les conséquences de ces idées; mais on peut toujours affirmer en toute sûreté qu'il a du moins admis les principes essentiels de l'universalisme religieux. Il n'a donc pas restreint aux Juifs la catégorie des justes.

Après avoir promis aux justes une vie heureuse immédiatement après la mort, le Sage leur ouvre encore la perspective suivante:

- 7 Et au temps de leur visite ils brilleront
et comme des étincelles ils courront à travers le chaume.
- 8 Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples
et le Seigneur règnera sur eux à jamais.
- 9 Ceux qui ont mis en lui leur confiance comprendront
la vérité

¹) Saint Paul, au contraire, l'admet explicitement: »Ils sont donc inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces«. Rom. 1,20—21.

et les fidèles demeureront auprès de lui dans l'amour ;
car la grâce et la miséricorde sont pour ses élus¹.

Dans l'explication de ce passage, il importe avant tout de fixer la sphère temporelle dans laquelle cette promesse faite aux justes doit s'accomplir. Or le moment de cet accomplissement est présenté comme devant avoir lieu dans l'avenir. En effet, tandis qu'au verset 6 le verbe se trouve à l'aoriste (*προσεδέξατο*) et se rapporte donc au passé, aux versets 7 et suivants tous les verbes sont au futur. L'expression *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς* après *προσεδέξατο* du v. 6 désigne par conséquent un temps différent de celui où Dieu a reçu les justes auprès de lui. De plus, comme il s'agit ici de justes déjà morts, ce temps de la visite doit nécessairement désigner un moment différent de celui de la mort même. Or, à ce moment-là, les justes ont déjà reçu une récompense (cf. 3,1—3). Par conséquent, ce qu'on leur promet ici viendra s'ajouter à la première rétribution.

On peut donc tenir pour certain que dans Sap. 3,7—9, il est question comme d'une nouvelle étape dans la rétribution des âmes justes, étape différente de la première récompense reçue immédiatement après la mort. D'après l'interprétation traditionnelle, nos trois versets ont trait au jugement général. A l'exemple de beaucoup d'autres exégètes protestants, Grimm rejette cette explication sous prétexte que »la plupart des explications antérieures de ces versets dépendent de l'eschatologie de l'Eglise et, dès lors, ne peuvent pas être prises en considération²«.

Toute interprétation sérieuse de 3,7 sq doit d'abord préciser le sens d'*ἐπισκοπή*. En dehors de notre passage, ce mot se rencontre en-

¹) La véritable teneur de ce dernier membre du v. 9 est douteuse. La leçon reçue est confirmée par *B*, par la Vulgate ainsi que par les versions copte et éthiopienne. D'autres manuscrits (le *Cod. Sinaiticus*, les versions arménienne et syrohexaplaire) qui au membre précédent ont *δοίους*, en ajoutent un nouveau: *καὶ ἐπισκοπῇ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ*. *A* donne pareillement deux membres, mais intervertit la place de *δοίους* et *ἐκλεκτοῖς*. Il est difficile de se prononcer sur la leçon originale. Dans tous les cas, l'hypothèse de Grimm, qui veut que toutes ces leçons soient dues à un emprunt à 4,15, n'est pas justifiée, aucun manuscrit ne lui étant favorable.

²) *Op. cit.*, 88 sq.

core cinq fois dans le livre de la Sagesse. Il correspond au terme hébreu *faqâd*, qui signifie visiter ou passer en revue. Or, dans les livres hébraïques, cette visite faite par Dieu est prise tantôt en bonne, tantôt en mauvaise part, suivant qu'elle apporte le salut ou le châtiment. Les exemples ne manquent ni dans un sens ni dans l'autre¹. » Mais toujours c'est une intervention divine s'adressant à une collectivité, et relative aux événements d'ici-bas», écrit le P. Lagrange, à l'exception toutefois d'Is. 24,22 dont le caractère apocalyptique, dit-il, est bien connu².

Le v. 20 du chapitre deuxième est le premier passage où, dans le livre de la Sagesse, se rencontre la «visite». Les impies décident de tuer le juste d'une mort honteuse; car, disent-ils, il y aura pour lui selon ses paroles une *ἐπισκοπή*. Crampon traduit: «Car, selon qu'il le dit, Dieu aura souci de lui». Le P. Lagrange suppose que, par cette visite, les impies »ne pensent qu'à un miracle qui sauverait le juste de la mort«. L'explication est très plausible, vu surtout les versets 17 et 18 où les impies eux-mêmes veulent vérifier les espérances du juste. Ils tirent même cette conclusion que, si le juste est fils de Dieu, celui-ci le délivrera de ces ennemis. En somme, pour les impies, la «visite» équivalait ici à salut miraculeux. Mais ce n'était certainement pas la conception du juste qui, en réalité, ne bénéficie pas d'une intervention extraordinaire de Dieu. Pour lui, la «visite» se rapportait à un événement favorable relatif à son âme. Mais c'est aussi tout ce que l'on peut en dire.

Lorsqu'à la femme stérile mais vertueuse il est promis (3,13) qu'elle aura son fruit *ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν* on pense d'abord, à cause du pluriel *ψυχῶν*, à un événement concernant toutes les âmes dans l'autre monde.

De même dans Sap. 4,15 *ἐπισκοπή* a trait à tous les saints. Cependant, dans les deux cas, il n'est pas précisé si cette «visite» est un acte unique qui les concerne tous à la fois, ou bien s'il se répète pour chaque âme juste dès qu'elle a quitté son corps. Si la récompense était donnée aux justes seulement lors du jugement universel, la «vi-

¹) Cf. Gen. 50,23—24; Ex. 3,16; 13,19; Is. 23,17. — Is. 10,3; 29,6; Jer. 6,15; 10,15; 11,23.

²) *Op. cit.*, p. 99.

site» ne se rapporterait qu'à ce grand événement eschatologique. Mais comme la rétribution aura lieu immédiatement après la mort, »la visite des âmes« peut en même temps être rapprochée de cet acte divin que nous appelons jugement particulier.

Vers la fin du livre (19,14), le mot revêt un sens qui semble s'écarter quelque peu de celui que nous avons relevé tout à l'heure. Comparant la faute des Sodomites à celle des Égyptiens, le Sage constate que celle des Égyptiens est plus grave. Et il en déduit que le châtimement des Sodomites doit être plus léger. Il exprime cette pensée en ces termes: *ἦτις ἐπισκοπή ἔσται αὐτῶν*, certainement ils auront quelque *ἐπισκοπή*. Nous pensons qu'*ἐπισκοπή* doit se traduire ici par »regard« ou »égard«. Le Sage veut donc dire qu'un jour on tiendra compte aux Sodomites de ce que leur faute a été moindre que celle des Égyptiens. Mais il est évident que cela doit se passer dans l'avenir (*ἔσται*) et, puisque les Sodomites ont été anéantis dans le passé, de même que leur cité, on doit nécessairement penser ici à un événement eschatologique futur. Cet événement ne peut être que le jugement général, car les Juifs n'ont jamais connu d'autre événement eschatologique qui devrait s'accomplir pour des hommes déjà morts depuis longtemps.

Enfin Sap. 14,11 *ἐπισκοπή* doit certainement être pris en mauvaise part, puisqu'il a pour objet les idoles:

C'est pourquoi il y aura une visite aussi contre les
idoles des nations,
 parce que parmi les créatures de Dieu, elles sont
devenues une abomination,
 un scandale pour les âmes des hommes
 et un piège pour les pieds des insensés.

Malheureusement, ici non plus, le Sage ne dit rien du moment où cette visite doit avoir lieu. Nous apprenons seulement que ces idoles n'ont pas toujours existé et qu'elles n'existeront pas toujours, qu'étant introduites dans le monde par la vanité des hommes leur fin sera subite ou précipitée. Rien n'empêche pourtant que cette »visite« des idoles soit identique à celle qui est prévue pour les hommes. Toutefois cela ne ressort pas clairement du texte.

On pourrait résumer la signification d'*ἐπισκοπή* dans le livre de la Sagesse de la façon suivante. Il sert d'ordinaire à désigner une intervention divine qui aura lieu dans un avenir indéterminé et appor-

tera aux justes la récompense, aux impies la punition. A cette occasion, il y aura, semble-t-il, aussi une discussion des mérites, puisqu'on y tiendra compte d'une circonstance atténuante pour les Sodomites mêmes (19,14). Et c'est sans doute le point de liaison entre *ἐπισκοπή* d'une part et *ἐξέτασις* (1,9), *ἡμέρα διαγνώσεως* (3,18) et *ἐξετασμός* (4,6) de l'autre. L'*ἐπισκοπή* s'adresse donc principalement à une collectivité, qu'il s'agisse de récompenses ou de châtements. L'auteur de la Sagesse ne peut entendre par là que le jugement général, où tout sera récompensé ou châtié d'une façon plus solennelle. Cela résulte du rapprochement que l'on peut faire entre l'*ἐπισκοπή* et l'*ἡμέρα διαγνώσεως*. (Cf. 3,18). Cette dernière est, à coup sûr, ce jour par excellence que les Hébreux connaissaient depuis longtemps, mais plutôt sous le nom de jour de Yahveh, *yôm Yahweh*. Or cette *ἡμέρα διαγνώσεως* ou jour du discernement s'adresse aussi bien aux justes qu'aux impies; c'est donc bien un jour de jugement universel. Car si, des enfants adultères, le Sage nous dit (3,18) qu'ils n'auront pas de consolation au jour du discernement, il est clair que d'autres pourront bénéficier d'une telle consolation.

Il semble cependant y avoir lieu de distinguer en outre une «visite» se rapportant aux âmes individuelles, au fur et à mesure qu'elles arrivent dans l'autre monde.

On reconnaîtra donc sans difficulté que l'expression *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς* doit se rapporter au jugement universel. Les justes y recevront un nouvel accroissement de récompense. Grimm, qui refuse d'accepter cette conclusion, s'est acculé à une impasse. D'après lui, 3,7—9 le Sage prédirait pour les justes une reprise de pouvoir, d'honneur et de domination sur cette terre, après «une longue nuit de misère et d'esclavage¹». Mais puisque, d'autre part, Grimm ne trouve pas dans notre livre l'idée de la résurrection des corps, il faut nécessairement faire bénéficier de ce revirement des justes encore vivants. Du même coup on doit admettre que les justes de 3,1—6 ne sont pas identiques à ceux de 3,7—9; car les premiers sont manifestement déjà morts. Or la teneur du texte de 3,1—9 exclut absolument une telle distinction; car, d'après le Sage c'est bien aux justes déjà morts, men-

¹) *Op. cit.*, p. 90.

tionnés 3,1 sq, qu'est promise la participation à la «visite» glorieuse. C'est donc en fonction de cette idée fondamentale du jugement universel que l'on doit expliquer tout ce passage, explication qui, d'ailleurs, ne suppose pas nécessairement la résurrection.

Aux justes déjà défunts il est promis tout d'abord qu'ils brilleront et qu'ils courront comme des étincelles à travers le chaume, deux images qui doivent suggérer aux lecteurs la gloire future des justes. La pensée de l'auteur est imprécise et susceptible d'être comprise de différentes façons. Aussi vaut-il mieux ne pas forcer les explications de détail et s'arrêter à l'essentiel. L'idée de briller (*ἀναλάμπειν*) au sens eschatologique a déjà été employée par Daniel (12,3) pour deux catégories d'hommes ressuscités: «Ceux qui auront été sages brilleront comme la splendeur du firmament et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme des étoiles, éternellement et toujours.» Comme chez ce prophète, la résurrection est enseignée immédiatement avant le verset cité, cette splendeur peut sans doute s'appliquer plus ou moins littéralement aux corps ressuscités. Pour l'*ἀναλάμπουσιν* de Sap. 3,7, on ne peut pas en dire autant avec certitude. Il suffira de constater que l'éclat et la splendeur sont très propres à exprimer un état glorieux des âmes justes¹. En elle-même, cette idée ne contient rien d'un messianisme terrestre.

On doit procéder avec une pareille précaution dans l'explication de la seconde image proposée ici par l'auteur de la Sagesse: *ὡς σπινθήρες ἐν καλᾷ διαδραμοῦνται*. Des idées semblables reviennent assez souvent sous la plume des auteurs inspirés de l'Ancien Testament². Notre texte rappelle surtout Abdias 18:

La maison de Jacob sera un feu,
la maison de Joseph une flamme,
et la maison d'Esau sera du chaume.

¹) La «splendeur des justes» au jour du jugement semble avoir été un élément constant dans les conceptions eschatologiques des Juifs. Aussi le Christ se sert-il de cette expression lorsqu'il veut décrire la situation des élus: «Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père». (Matth. 13,43.)

²) Cf. par exemple Is. 5,24; 47,14; Joël, 2,5; Mal, 3,19; Zach. 12,6.

Celles-là l'allumeront et le dévoreront,
il n'y aura pas de sauvés pour la maison d'Esäü,
car Yahveh a parlé.

Chez Abdias, l'image veut certainement inculquer au lecteur cette vérité que les Israélites domineront sur la maison d'Esäü. Dans le livre de la Sagesse, les étincelles courent à travers le chaume. C'est bien ce qui apparaît aux yeux du spectateur qui se trouve devant un chaume allumé. Le feu se répand avec une telle rapidité que les étincelles semblent courir. Mais le Sage que voulait-il au juste dire par cette image? Certains auteurs y ont trouvé exprimée l'agilité des corps ressuscités, ou bien la vitesse avec laquelle se communique la béatitude des élus, ou encore l'éclat de leur splendeur qui se répand de tous côtés. Grimm objecte contre toutes ces explications qu'elles oublient le fait que le chaume est consumé par le feu. Et il en tire cette conclusion que cette image ne peut se rapporter qu'à une victoire des Israélites remportée sur leurs ennemis terrestres. L'argument ne repose par conséquent que sur l'explication plus ou moins littérale d'un détail. Mais ce procédé est assez arbitraire et, en tous cas, peu sûr. En s'en servant indiscrètement on pourrait arriver à des conclusions absurdes. Ainsi on pourrait bien dire que le feu existe seulement aussi longtemps qu'il y a du chaume et que, par conséquent, le feu se consume aussi lui-même et ainsi de suite.

Le P. Lagrange a déjà résolu cette question d'une façon qui ne prête guère le flanc à la critique¹. Il commence par constater que «les images qui sont employées ici s'entendent ordinairement du triomphe des Juifs sur leurs ennemis». Faut-il pour autant souscrire à l'explication de Grimm, qui trouve ici une restauration messianique, un triomphe terrestre des Juifs sur leurs ennemis? Le P. Lagrange s'y oppose catégoriquement. Car, dit-il, «cette idée ne s'accorde ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit. Il n'est point question ici du peuple d'Israël et de ses ennemis, mais des justes et des matérialistes. Les jouisseurs usent et abusent des biens de la terre et oppriment les justes; les justes auront leur tour». Heinisch² arrive à conclure pareille-

¹) *Op. cit.*, p. 99 sq.

²) *Op. cit.*, p. 67.

ment: »A la place de l'idée nationale se met, dans le livre de la Sagesse, l'idée morale«. Aussi peut-on adopter cette conclusion au moins comme la plus probable entre les différentes autres explications qui ont été proposées.

La même méthode d'explication doit être appliquée au verset suivant (3,8), où il est question de la domination des justes sur les nations et du règne éternel de Dieu sur les justes. C'est un écho de cette attente messianique, qui promettait aux Juifs de dominer un jour sur les autres nations. Une telle espérance pouvait naturellement être prise à la lettre par beaucoup et même être matérialisée encore davantage, comme les livres apocryphes nous le prouvent à souhait. Mais le Sage ne sert point cette tendance, quoi que Grimm ait pu en penser. Celui-ci croit d'ailleurs trouver précisément ici l'argument le plus fort pour son hypothèse de la restauration messianique terrestre d'après le livre de la Sagesse. Il concède¹ que les termes tels que βασιλεία et βασιλεύειν peuvent, à la rigueur, s'entendre de l'honneur, de la liberté et de la béatitude de l'au-delà. Mais il n'admet point une telle transposition pour κρίνειν ἔθνη et κρατεῖν λαῶν, qui sont, dit-il, des expressions plus déterminées. Et il étend ce principe exégétique même à la première épître aux Corinthiens, ainsi qu'à l'Apocalypse de saint Jean. Laissant ici de côté toutes les questions qui pourraient se poser à ce propos par rapport aux passages du Nouveau Testament, nous voulons seulement montrer que les conclusions de Grimm relatives au livre de la Sagesse ne sont point aussi sûres ni aussi fondées qu'il le pense.

L'idée d'un jugement du juste sur l'impie se trouve aussi Sap. 4,16 dans un contexte qui est pour nous de la plus haute importance:

Le juste mort condamnera les impies vivants
et la jeunesse achevée rapidement une longue vieillesse
de l'injuste.

Il s'agit ici d'un juste qui meurt prématurément. Les impies peuvent lui survivre; mais ils n'en sont pas moins condamnés par le juste déjà mort. Ici, par conséquent, le jugement et la condamnation que

¹) *Op. cit.*, p. 90—91.

porte le juste mort contre les impies vivants sont seulement d'ordre idéal. Pourquoi ne pourrait-on pas admettre une explication semblable pour 3,8? D'autant que le contexte nous y invite fortement. Le P. Lagrange¹ dit encore de ce passage: »Il est vrai que ce jugement n'est point ici représenté comme un acte isolé; juger sera une fonction des justes, comme si l'auteur avait en vue la félicité messianique terrestre. Mais cette hypothèse étant nécessairement écartée par le contexte, il faut admettre qu'il (l'auteur de la Sagesse) a transposé à l'eschatologie définitive certaines images de l'eschatologie historique. Cela est tout à fait semblable à un texte de saint Luc (XXII,30)«.

En dehors des idées examinées jusqu'à présent, d'autres encore dans notre passage sont également capables de projeter quelque lumière sur les conceptions eschatologiques de l'auteur. En même temps que les justes règneront sur les nations, Dieu règnera sur les justes à tout jamais. Grimm applique cette promesse à la restauration de la théocratie sur la terre. Ce serait alors une théocratie parfaite, où tout serait mis à sa place: les justes régnant sur les nations, Dieu lui-même régnant sur les justes. Il y aura alors, dit Grimm, une gradation semblable à celle qu'entrevoit aussi saint Paul (1 Cor. 3,23): »Tout est à vous; mais vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu.« Toute belle qu'elle paraisse, cette hypothèse est cependant exclue pour toutes les raisons déjà alléguées contre la conception générale de Grimm relative à notre passage 3,7—9. Le règne de Dieu sur les justes qui doit durer toujours se réalise dans l'au-delà. C'est dans l'autre vie que les justes adhéreront, fidèlement et sans aucune crainte d'en être jamais séparés, à leur Roi éternel. On pourrait peut-être concéder à la conception de Grimm qu'il y a, dans la pensée du Sage, un contraste avec l'état misérable des fidèles sous le règne des dominateurs païens; mais ce contraste dépasse l'horizon des vicissitudes terrestres, puisqu'il se réalise dans l'au-delà.

Le verset suivant, 9, contient des renseignements sur deux dons spéciaux qui seront alors accordés aux justes. L'un concerne l'intelligence, l'autre la volonté. L'intelligence des justes aura la satisfaction de connaître la vérité. Toutefois le sens de cette vérité doit être pré-

¹) *Op. cit.*, p. 100.

cisé par le contexte. Or la jouissance de cette vérité y apparaît comme la récompense de ceux qui auront été confiants en Dieu durant la vie terrestre sans aucun doute pour leur avenir. En termes plus modernes, on pourrait dire que c'est la vision qui succède à l'espérance ou même à la foi. Les justes connaîtront alors les moyens mis en œuvre par la Providence en leur faveur. Autrefois ils ne les saisissaient pas complètement; maintenant ils en ont une pleine intelligence. Est-ce à dire qu'avant le jugement général cette vérité échappait totalement aux justes? La chose ne paraît guère possible. Car, si les justes jouissent de l'immortalité auprès de Dieu immédiatement après leur mort, il est difficile de ne pas admettre qu'ils connaissent les desseins que Dieu a poursuivis à leur égard. Le Sage accentue probablement cette connaissance des justes au temps qui suit le jugement universel à cause de l'achèvement définitif des plans divins relatifs à l'humanité.

Les justes auront, de plus, une satisfaction de la volonté en ce qu'ils demeureront auprès de Dieu en amour: *καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ*. *Ἐν ἀγάπῃ* peut se rapporter aussi bien à *πιστοί* qu'à *προσμενοῦσιν*. Si l'on s'en tient à la première possibilité, le sens de la phrase serait le suivant: Les justes qui seront demeurés fidèles dans l'amour envers Dieu resteront auprès de lui. Mais cette acception n'exclut point l'autre qui trouve dans cet amour une indication modale de *προσμενοῦσιν*; car les justes qui, déjà sur cette terre, au milieu des tribulations, sont demeurés fidèles envers Dieu ne perdront certainement pas son amour dans l'autre vie, amour qui a déjà existé ici-bas. Dans ce cas, *πιστοί* est naturellement à prendre au sens absolu de fidèles ou si l'on veut de croyants. A l'encontre de Grimm qui restreint l'amour à celui qu'ont les fidèles envers Dieu, Heinisch affirme avec raison qu'il peut désigner aussi bien l'amour de Dieu envers les justes. Et il conclut: »Il se peut que l'auteur ait à dessein disposé ses mots de telle façon que ces différentes acceptions — qui ne s'excluent pas réciproquement, mais se complètent, — soient parreillement probables¹«. Dans tous les cas, le Sage sait très bien que Dieu aime le juste. Cf. 4,10.

¹) *Op. cit.*, p. 69.

Il convient d'accentuer encore une fois le caractère spirituel des satisfactions qui sont ici promises aux justes. Quoique les termes des versets 7 et 8 appartiennent plutôt à un messianisme terrestre — toutefois sans Messie —, au v. 9 les jouissances des justes ne trahissent aucunement des récompenses terrestres. Ce qui est particulièrement relevé dans leur bonheur, c'est la connaissance de la vérité, dans le sens déjà indiqué; c'est aussi l'amour de Dieu qui ne doit plus connaître de fin. Pas de trace des satisfactions qu'un brillant royaume terrestre pourrait leur procurer. Pas même un royaume de mille ans n'est indiqué, avec les mille enfants et tous les accessoires qui suivent d'ordinaire la conception millénariste. Nouvelle preuve que Sap. 3,7—9 admet fort bien une explication spiritualiste.

Le dernier membre du v. 9 donne une raison *ex parte Dei* aux enseignements qui précèdent: »Car la grâce et la miséricorde sont pour ses élus«. Il va de soi que la félicité éternelle des justes n'en est pas moins une récompense; car enfin c'est toujours eux qui eurent à lutter sur cette terre afin de rester fidèles à Dieu. Il y a donc mérite de leur côté et, partant, un titre à la récompense. Toutefois le Sage met ici avec raison en relief le rôle considérable de Dieu lui-même dans l'acquisition de la béatitude par les justes. Il prononce même le mot d'élu (*ἐκλεκτοί*) ce qui nous incline fortement à penser qu'il connaissait une sorte de prédestination. Cependant il est très difficile de dire jusqu'à quel point la révélation a soulevé pour le Sage le voile de ce mystère, si obscur même depuis la mort des Apôtres. Il est vrai qu'il admettait certainement une élection spéciale du peuple d'Israël, comme le prouve à l'évidence la partie historique de son livre (chap. 10 sq). Mais cette élection nationale n'est sûrement pas adéquate à celle dont il fait mention 3,9. Car, en premier lieu, il ne suffit pas, pour obtenir l'immortalité, d'appartenir au peuple élu, puisque le Sage connaît aussi sous ce rapport des défections. Ensuite, c'est l'universalisme religieux du Sage, relevé plus haut¹, qui ne permet pas de lui prêter l'idée d'une prédestination nationale. Mais c'est aussi tout ce que l'on peut dire de ce problème.

¹) Cf. p. 83 sq.

L'examen détaillé de Sap. 3,1—9 nous permet maintenant de résumer tout ce que le Sage nous dit du sort des justes dans l'au-delà. Sur cette terre les justes sont souvent persécutés et même mis à mort par les impies. Mais cela ne peut pas abattre leur espoir qui est »plein d'immortalité«. Toutes leurs épreuves sont permises de Dieu qui les éprouve par là et finalement les reconnaît dignes de lui. Immédiatement après leur décès Dieu les prend chez lui: ils sont »dans la main de Dieu«, »en paix« et »sans aucun tourment«. Avec cela leur récompense n'est pas encore complète: le Sage leur fait encore espérer un nouvel éclat de gloire au jour du jugement universel. Cette gloire est décrite, il est vrai, en des termes qui rappellent le messianisme terrestre. Mais ces expressions ne sont qu'un véhicule d'idées plus élevées et franchement spiritualistes. Leur satisfaction consistera surtout dans une pleine connaissance des procédés de la Providence à leur égard et dans un attachement sans fin à Dieu. Aussi un amour reconnaissant animera-t-il alors les âmes justes; car leur bonheur dépend en premier lieu de la grâce et de la miséricorde divines.

II

Si, d'après le livre de la Sagesse, le sort des âmes justes est fixé définitivement dès le moment de la mort, celui des âmes impies ne l'est pas moins. Les passages principaux où il en est question sont Sap. 3,10—11 et 4,17—19.

Le premier suit immédiatement la description du sort des justes et fait d'autant plus ressortir celui des pécheurs:

10 Mais les impies auront le châtiment selon ce qu'ils
ont pensé,
eux qui ont méprisé le juste et se sont éloignés du
Seigneur.

11 Car qui rejette la Sagesse et l'instruction est malheureux.

Leur espérance est vaine et leurs efforts inutiles
et leurs œuvres sans profit.

Par le fait même que le mot «châtiment» est prononcé à propos des impies, on doit nécessairement admettre que, pour le Sage, le sort de ceux-ci dans l'autre monde est profondément différent de celui des justes. Il importe souverainement de souligner tout de suite cette différence entre les justes et les impies dans l'au-delà. Car c'est bien de l'autre vie qu'il s'agit, ou plutôt il s'agit au moins aussi de cette autre vie. En disant que l'espérance, les efforts et les œuvres des impies sont inutiles, le Sage visait sans doute en premier lieu l'au-delà. Cette interprétation donne un meilleur contraste au passage qui précède immédiatement. Elle est aussi confirmée d'une façon très claire à la fin du chapitre quatrième, second passage qu'il nous faudra analyser de plus près. Entre les deux passages bien des phrases et expressions font cependant penser aussi à un châtiment qui doit atteindre les impies encore ici-bas. A moins d'allégoriser presque tout dans Sap. 3,12—4,6 on doit se rendre à cette conclusion. Il en résulte qu'il n'est pas toujours facile de faire le départ entre les deux châtiments terrestre et ultra-terrestre. Néanmoins, les principaux éléments de celui-ci sont suffisamment énoncés.

Tout d'abord on voit qu'aucun délai n'est prévu entre la mort et le commencement de la punition. Sap. 3,10 sq ne sait rien d'un tel intervalle, et 4,19 il est expressément dit des impies qu'ils seront «dans la douleur» avant qu'il ait été question du jugement universel, qui n'entre en ligne de compte qu'avec 4,20. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à ce qu'il en soit ainsi. C'est un corollaire nécessaire de la doctrine sur la situation des âmes justes immédiatement après la mort.

Dans ce premier passage, l'auteur se contente de dire que «les impies auront le châtiment selon ce qu'ils ont pensé», *κατὰ ἐλογίσαντο ἔξουσιν ἐπιτίμian*. Ensuite il énumère quelques causes plus ou moins immédiates de ce châtiment et il indique enfin quelques traits de ce même châtiment. Faute et châtiment sont d'ailleurs dans une dépendance réciproque. Aussi, pour avoir une idée plus complète de celui-ci, n'est-il pas superflu de se rendre compte aussi de celle-là, avec toutes les circonstances qui l'accompagnent.

Et tout d'abord qu'est-ce à dire que les impies auront leur châtimement selon ce qu'ils ont pensé? Grimm¹ et, à sa suite, Cornely² veulent changer la leçon $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}$ en $\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}$. Car la première dirait, d'après eux, que les impies seront châtiés conformément à leurs pensées, c'est-à-dire d'une façon qui leur était connue d'avance, *prout cogitaverunt*. La leçon $\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}$ dirait, par contre, qu'ils recevront un châtimement mérité par leurs pensées, proportionné en quelque sorte à ces pensées. Cependant cette distinction nous semble trop subtile et, de plus, il n'est guère nécessaire d'abandonner la leçon communément reçue. Car $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}$ n'est autre chose que la forme contractée et plus usitée de $\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}$, et le contexte est trop clair pour qu'il puisse donner le change. Naturellement, le châtimement des impies ne sera pas conforme aux idées que ceux-ci s'en faisaient. En effet, ils ne s'en sont point fait du tout. Pour ce qui est de cette vie, ils espèrent la passer dans la joie et dans l'oppression des justes. Ce sont donc des jouissances exubérantes, au prix même d'injustices, que les impies se promettent pour cette vie. Quant à l'autre, ils n'en ont guère souci³. Dans ces conditions, la relation entre leurs pensées perverses et leur châtimement est fondée uniquement sur le démerite, le caractère pénal de ces pensées. Celles-ci seront donc en quelque manière la cause et la mesure de leur peine.

Il faut toutefois se garder de trouver dans ces pensées exclusivement des péchés de l'intellect et rien d'autre. Car le membre subséquent de notre verset nous montre que le Sage entend par ces pensées toute la mentalité, la conduite générale des impies, laquelle, naturellement, se manifeste aussi par des actes: ils ont méprisé le juste et se sont éloignés du Seigneur. Si l'on veut préciser davantage les deux torts que le Sage reproche aux impies, on se heurte d'abord à la difficulté de déterminer avec sûreté le véritable sens de $\tau\omicron\upsilon\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$. Bois⁴, Deane⁵ et quelques autres auteurs proposent pour ce mot le nomi-

¹) *Op. cit.*, p. 92.

²) *Op. cit.*, p. 131—132.

³) Cf. là-dessus Sap. 2,1—20.

⁴) BOIS, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890, p. 385.

⁵) *Op. cit.*, p. 126.

natif τὸ δίκαιον, la justice, en s'appuyant sur le verset suivant où il est pareillement question de termes plutôt abstraits: παιδεία et σοφία. Cependant la plupart des auteurs optent pour le nominatif ὁ δίκαιος. Cette manière de voir est avant tout confirmée par toutes les versions, à l'exception de la version arménienne qui fait du mot discuté un substantif neutre. Elle peut se réclamer aussi du contexte. Sap. 2,10—20, les impies conçoivent des plans pervers et oppresseurs contre le juste, c'est-à-dire contre une personne. De plus, lors du jugement général, ces mêmes impies se reprochent d'avoir persécuté le juste et de s'être moqué de lui. Étant donné ce cadre dont est entouré 3,10, nous pensons qu'il est nécessaire de faire dériver τοῦ δικαίου de ὁ δίκαιος.

Ce que les impies ont méprisé c'est par conséquent une personne, ou des personnes, si le mot doit se prendre dans un sens collectif. Mais de qui parle-t-on ici? Tenant compte du fait que, dans le même verset, les impies sont aussi qualifiés d'apostats du Seigneur, Heinisch¹ en conclut à un parallélisme antithétique. En d'autres termes, le Sage veut dire que ces impies se sont rendus coupables aussi bien à l'égard de Dieu qu'à l'égard du prochain. Et c'est, sans doute, l'opinion la plus probable. Ce qu'on reproche aux impies, c'est d'avoir méprisé ou vilipendé le juste. Dans le contexte, c'est bien le sens du verbe ἀμελέω, qui, en lui-même, ne signifie que délaisser, ne pas se soucier de quelqu'un. Naturellement, d'après ces paroles du Sage, les impies ne savaient point apprécier le sort du juste. Il y a plus. Par sa façon de vivre et son intrépidité en face de l'iniquité (cf. 2,12), le juste excite l'envie et la fureur des impies, de sorte qu'ils le persécutent. On peut, par conséquent, dire qu'au fond de l'attitude des impies à l'égard du juste il y a cette incompréhension foncière des plans divins relatifs à son sort. Toutes les violences projetées contre lui et mises même en exécution s'expliquent par là. Aussi le verbe ἀμελέω exprime-t-il fort bien l'aspect dominant de l'attitude coupable des impies à l'égard du juste².

¹) *Op. cit.*, p. 70.

²) Cornely (p. 132) trouve dans ce juste le Juste par excellence, c'est-à-dire le Messie. Opinion qui ne paraît pas fondée.

Le sort de ces contempteurs du juste et apostats du Seigneur ne sera pas enviable. C'est ce que le Sage veut inculquer à ses lecteurs lorsqu'il dit v. 11a:

Car qui rejette la Sagesse et la discipline est malheureux. Cette phrase peut être considérée comme une parenthèse en raison du sujet (*ὁ ἐξουθενῶν*) qui se trouve au singulier. Son sens ne perd cependant pour cela rien de son importance. La Sagesse et son effet, la discipline ou l'instruction, ont, dans la conception eschatologique du Sage, une valeur primordiale. Elles sont les moyens indispensables pour se procurer un au-delà heureux.

La faute capitale des impies fut, par conséquent, leur insouciance à l'égard de la Sagesse et de la discipline. C'est elle qui a amené leur châtiment. Ce châtiment doit les atteindre aussi bien durant cette vie que dans l'autre. Mais il est fort difficile de faire le départ entre ces deux phases. Heinisch¹ est d'avis que les versets 10 à 12 concernent avant tout le châtiment ultra-terrestre ou la peine éternelle comme il s'exprime. Elle attend les pécheurs et menace en même temps leur postérité, aussi bien que leurs femmes. La clé de la solution est à chercher, nous semble-t-il, au v. 12. La péricope sur le châtiment ultra-terrestre semble finir avec le verset 11, le verset 12 annonçant un châtiment de caractère trop matériel pour être appliqué à l'état des âmes dans l'au-delà. Nous attribuons, par conséquent, ce verset à la péricope suivante, où le Sage essaie de résoudre, d'une façon jusqu'alors inconnue dans la littérature juive, le problème des familles vertueuses, mais peu prolifiques, ainsi que le problème que présentait la vie écourtée d'un juste. Par contre, les versets 10 et 11 concernent plutôt l'au-delà; car immédiatement avant, l'auteur nous décrit le triomphe céleste des justes. On s'attend donc avec raison à ce qu'il soit question ici du sort correspondant des impies, sort qui se réalise, lui aussi, dans l'au-delà.

Il saute aux yeux qu'en décrivant le malheur des impies, le Sage procède par contraste. Alors que, chez les justes, il voit une espérance pleine d'immortalité, chez les impies il ne peut être question que d'une

¹) *Op. cit.*, p. 71.

espérance vaine, *κενή*, mot à mot vide, sans base réelle. Cet adjectif forme un contraste prononcé avec l'autre, *πλήρης*, employé à propos des justes. Si l'on se demande en quoi consiste précisément cette vanité, les réponses peuvent varier sans nécessairement se contredire, le texte permettant, en soi, plusieurs explications de détail également probables. Ce que tous doivent admettre, c'est que les impies n'ont point d'espérance pour l'autre vie. Ils en niaient carrément l'existence, voire même la présence d'un principe dans l'homme qui puisse en être capable. Les impies avaient cependant bien quelque espérance, mais cette espérance était toute terrestre: espérance de prospérer en tout dans cette vie, de la vivre dans la joie et le luxe, dans le mépris et dans la persécution des justes, en un mot d'une façon tout opposée à la conception qu'avaient de la vie parfaite les Juifs pieux. Considérée sous ce rapport l'espérance des impies apparaît vraiment vaine, par le fait même que toute espérance en une prospérité matérielle est forcément imparfaite, transitoire et incapable de satisfaire définitivement le cœur humain. Même si cette espérance trompeuse arrive à donner le change pendant quelque temps, plus tard la vanité et la fragilité s'en manifesteront avec d'autant plus d'évidence qu'elle aura peut-être plus longtemps duré. Le moment de cette manifestation sera celui de la mort, c'est-à-dire celui-là même qui apportera aux justes la récompense. A l'encontre des justes qui vivent, quoique persécutés, l'âme pleine d'espérance en l'immortalité, les impies vivent donc dans une prospérité trompeuse, qui leur sera enlevée au moment de la mort.

Le dernier membre du v. 11 ne sert qu'à accentuer encore davantage la vanité de la vie entière des impies. Nous y apprenons que même «leurs efforts sont inutiles et leurs œuvres sans profit». Les adjectifs *ἀνόητος* et *ἄχρηστος* ont avant tout la signification d'inutile; mais très souvent, par manière de litote, ils signifient aussi, le premier surtout, dangereux ou nocif. On trouve plusieurs fois dans le Nouveau Testament¹ cette seconde signification pour les adjectifs signifiant en premier lieu inutile. Dans notre livre même, nous rencontrons encore un adjectif semblable: *ἄκαρπος* (15,4), qui certainement a le sens de funeste et non seulement d'infructueux. Car il s'agit,

¹) Cf. par exemple Tit. 3,9; Hebr. 13,17; Phil. v. 11; Eph. 5,11 etc.

dans le passage mentionné, de la fabrication des idoles, qui sont dites être le « vain travail du peintre ». De tout cela nous pouvons conclure que dans notre passage 3,11 également les adjectifs *ἀνόητος* et surtout *ἄχρηστος* signifient plus qu'inutile, tout comme d'ailleurs dans 1,11 *γογγυσμὸς ἀνωφελής*. Par conséquent, les œuvres des impies ne sont pas seulement inutiles et sans fruit; mais elles leur sont encore funestes, désastreuses et forment un empêchement à l'acquisition de l'autre vie. Quelle différence entre ce sort des impies et celui des justes qui dans l'au-delà recevront de « grands bienfaits ».

Ces quelques contrastes, mentionnés explicitement par l'auteur même de la Sagesse, permettent déjà de nous former une certaine idée du sort des impies après cette vie. Mais, puisque nous sommes entrés dans l'analyse de ces contrastes, il nous semble légitime et utile d'en souligner encore quelques autres qui, quoique non mentionnés explicitement par le Sage lui-même, n'en sont pas moins réels et correspondent tout à fait à l'esprit de son livre.

Et tout d'abord il n'est point dit des impies qu'ils sont, après leur mort, dans la main de Dieu, c'est-à-dire sous sa protection spéciale. Conséquemment ils ne sont pas non plus préservés du tourment dont les justes n'auront pas à souffrir, d'après l'enseignement explicite de 3,1. Outre donc ce caractère d'inutilité dont est entachée leur vie, les impies subiront encore des peines positives dans l'au-delà. Le Sage s'abstient de préciser davantage en quoi au juste elles consisteront et par là il montre encore une fois sa sobriété. Ce caractère de son génie, nous l'avons déjà remarqué en passant, est fort précieux en face d'un sujet où l'imagination pouvait désirer des amplifications outrées.

Il va de soi qu'étant dans les tourments les impies ne seront point en paix, comme le sont les justes. Et précisément ce séjour dans la paix était considéré par les Juifs d'abord, par les chrétiens ensuite, comme une des notes les plus consolantes de la récompense ultra-terrestre. Pareillement, les impies ne seront point agréés de Dieu comme un parfait holocauste, comme ce fut le cas des justes. Tout de suite la question se pose de savoir: où donc doivent se placer les impies, s'il n'y a pas de place pour eux auprès de Dieu? Il nous semble que, malgré la pénurie des renseignements, cette question ne doit pas nécessai-

rement rester sans réponse; mais, étant donné qu'elle exige un développement spécial et l'examen d'autres textes, elle viendra plus loin.

Sap. 3,7—9 parle d'un événement eschatologique à part, qui ne doit s'accomplir qu'après un laps de temps indéterminé, comme cela ressort de l'analyse de ces deux versets difficiles¹. A cette occasion, le bonheur des justes, acquis dès la mort, va recevoir comme une sorte d'agrandissement, un éclat nouveau, une splendeur inattendue, qui contribuera à leur glorification définitive. Que peuvent attendre les impies de cet épisode eschatologique suprême? Rien qu'une nouvelle humiliation.

Une dernière comparaison du sort des justes avec celui des impies dans l'au-delà nous apprend que ces derniers seront loin de l'amour de Dieu. On dirait presque que, d'après les vues du Sage, le partage du pécheur dans l'autre vie est la haine de Dieu. De plus, il va de soi que les impies n'ont point part à cette grâce et à cette miséricorde que Dieu réserve uniquement pour ses élus. (Cf. 3,9).

Le sort malheureux que 3,10—11 le Sage prévoit pour les impies à leur arrivée dans l'autre monde est décrit 4,18—19 d'une façon plus précise. Les deux passages, tout en étant assez éloignés l'un de l'autre, sont quand même étroitement unis. Dans l'intervalle qui les sépare (3,12—4,17), le Sage expose à ses lecteurs deux corollaires de sa doctrine sur les fins dernières, pour revenir à sa pensée relative au châtement qui doit atteindre les impies immédiatement après leur mort:

4,18 Ils verront et se moqueront;
mais le Seigneur se rira d'eux.

19 Et après cela ils seront un cadavre sans honneur
et un sujet d'opprobre parmi les morts pour toujours.
Car il les précipitera muets la tête en avant,
et ils les ébranlera de leurs fondements.
Et ils seront détruits complètement;
ils seront dans la douleur
et leur mémoire périra.

¹) Cf. p. 85 sq.

On ne peut pas douter qu'il ne s'agisse ici d'un châtement qui doit atteindre les impies. Il n'est pas moins clair que ce châtement est à placer entre leur mort et le jugement dernier. Car dans ce cas seulement la fin du passage, où leur mémoire est vouée à périr, peut avoir un sens.

Les impies dont le Sage entretient ses lecteurs ont l'habitude de se moquer des justes. Le chapitre deuxième est, pour une bonne part, rempli de la description de ces moqueries. (Cf. 2,12 sq). Il n'y a, par conséquent, rien d'étonnant à ce que ces mêmes pécheurs trouvent dans la mort prématurée du jeune homme un thème à railleries. Dieu avait retiré ce jeune homme juste plus tôt de ce monde afin que la malice ne le corrompît pas. (Sap. 4,10—12). Les impies n'y comprennent rien, mais préfèrent se moquer. Au v. 17 il est déjà dit qu'ils verront la fin du Sage, mais qu'ils n'y comprendront rien. Le verset suivant reprend la même idée en l'élargissant: »Ils verront et se moqueront«; mais aussi immédiatement suit une première forme de leur châtement: »Mais le Seigneur se rira d'eux«. L'impuissance des impies à l'égard de Dieu est très souvent représentée, dans l'Ancien Testament, par »le rire« de Dieu à l'adresse des impies. Le psaume deuxième contient déjà ce passage très connu: »Celui qui est assis dans les cieux sourit, le Seigneur se moque d'eux«. Le sourire et la moquerie de Dieu s'adressent ici aux rois qui trament un complot contre sa souveraineté. Semblablement la Sagesse, Prov. 1,26 sq, dit qu'elle se moquera du malheur de ceux qui ne voudront pas suivre ses conseils. Le malheur une fois arrivé, c'est en vain que les insensés appellent et cherchent la Sagesse. Elle persiste dans son attitude ironique. Comme dans plusieurs psaumes et dans ce passage des Proverbes, Dieu se moquera également des impies d'après les vues du Sage. Quand cela aura-t-il lieu? Dans les deux versets 18 et 19 nous ne rencontrons de verbes qu'au futur. Cornely¹ en a conclu que l'auteur de la Sagesse emploie le futur parce qu'il parle en prophète. Il nous semble que ces futurs sont plutôt à prendre pour des futurs gnomiques, qui, tout comme l'aoriste gnomique, ne fournissent aucun indice de temps.

¹) *Op. cit.*, p. 167.

L'effet de l'ironie divine sera le châtimement des impies. Il comporte deux éléments: ils seront »après cela« un cadavre sans honneur et un sujet d'opprobre parmi les morts pour toujours. Durant leur vie terrestre ils pouvaient bien se moquer des fidèles serviteurs de Dieu. Dieu à son tour prend sa revanche et se moque d'eux. Cependant sa moquerie ne devient efficace, en quelque sorte, qu'à un certain moment de leur vie. C'est ce qui est exprimé par le *μετὰ τοῦτο* dans le texte original. Par eux-mêmes, ces deux mots n'indiquent guère un temps précis. Celui-ci ne peut se trouver que dans le contexte. Grimm¹ est d'avis que cet »après cela« est à placer après les moqueries des impies à l'égard des justes, en supposant toutefois que ces moqueries ne cessent qu'avec la vie des impies. Une telle interprétation paraît bien convenir au contexte. Car, d'une part, on ne voit pas comment, avant d'être morts, les impies peuvent être considérés comme des cadavres sans honneur. De l'autre, dans le second membre du verset, les morts se trouvent mentionnés et le mot »éternité« est prononcé. Tout cela nous porte à croire que »après cela« signifie »après cette vie«. Par conséquent, ce qui est décrit au v. 19 se passe dans l'autre monde. Il semble, en effet, que, durant le séjour des impies sur cette terre, Dieu se contente de se moquer d'eux et de leurs entreprises orgueilleuses. Plus tard, au moment de leur mort, Dieu traduit en actes tout ce que sa moquerie pouvait faire présager de châtimement.

Après sa longue patience, Dieu va donc punir les impies. D'abord ils seront un cadavre sans honneur, *πτῶμα ἄτιμον*². Deane croyait de-

¹) *Op. cit.*, p. 108.

²) En traduisant *πτῶμα* par »cadavre«, nous nous éloignons de la Vulgate et de l'opinion de quelques auteurs. Ce mot peut avoir trois sens: chute, ruine et cadavre, ce dernier surtout dans le grec plus récent. La Vulgate a opté pour le premier: *Et erunt post hoc decidentes sine honore*. Quelques auteurs, dont la liste est donnée par Cornely (p. 169), ont adopté le sens de ruine, pensant que le Sage comparait les impies à des arbres déracinés. Avec la plupart des traducteurs, il faut cependant se décider pour le sens de cadavre, qui est absolument requis par le contexte. En effet, l'union étroite qui existe entre 19a et 19b exige que le mot ait ici cette signification. Parmi les auteurs modernes, Deane (p. 133) est, semble-t-il, le seul à se ranger du côté de la Vulgate.

voir traduire *πτῶμα* par »chute« ou, en latin, *decidentes* comme dans la Vulgate, parce qu'il lui semblait impossible d'accepter que, d'après le Sage, tous les impies devraient un jour avoir un cadavre sans honneur. L'objection aurait sa valeur, s'il fallait absolument voir dans ce déshonneur un événement terrestre. Mais ce n'est pas du tout nécessaire. Il suffit de placer entièrement ce déshonneur dans l'au-delà. Cela résulte de l'union étroite qui existe entre 19a et b. Or, dans 19b, la scène se passe uniquement dans le royaume des morts. On a, par conséquent, raison de supposer qu'il en est de même 19a. D'autre part, on sait que la privation de la sépulture était tellement redoutée des Juifs. Il suffit de lire Ps. 79,2—3:

- 2 Elles (les nations) ont livré les cadavres de tes serviteurs
en pâture aux oiseaux du ciel
et la chair de tes fidèles aux bêtes de la terre.
- 3 Elles ont versé le sang comme de l'eau
tout autour de Jérusalem,
et personne pour leur donner la sépulture.

On rencontre des pensées semblables dans Is. 14,19; Jer. 22,19; 36,30; 1 Macch. 7,17 et ailleurs. Dans ces conditions, la privation de sépulture ne pouvait-elle pas servir d'image pour exprimer un sort malheureux dans l'au-delà? C'est dans ce sens que la plupart des auteurs comprennent le déshonneur des cadavres que le Sage prédit aux impies, sans d'ailleurs en préciser davantage le sens.

Mais il y a encore une autre sanction bien plus pénible pour les impies: ils seront parmi les morts un sujet d'opprobre pour toujours. On a l'impression d'entendre ici comme un écho de la peine du talion: les impies se sont moqués des justes; à leur tour ils deviennent un sujet de moquerie. Cette description n'est d'ailleurs pas entièrement originale. Le Sage s'est servi en la composant de la description d'Isaïe 14,4—20. Le grand prophète y décrit la descente aux enfers du roi de Babylone et les railleries par lesquelles il y est reçu. Plus d'un trait de la description du Sage nous rappelle l'image d'Isaïe. Cette ressemblance aide aussi à saisir mieux sa pensée. Il avait apparemment l'intention de décrire à ses lecteurs le sort des impies dans l'au-delà, et c'est là une raison de plus de voir dans le déshonneur de leurs cadavres une image en vue d'illustrer le sort malheureux des impies dans l'autre monde.

Ce sort malheureux doit durer toujours: $\delta\iota' \alpha\lambda\omega\nu\omicron\varsigma$. Les versions traduisent d'ordinaire ce complément temporel par »pour l'éternité«. L'expression tient évidemment quelque chose du terme hébreu *le'ôlâm* ou *ad-'ôlâm*. Or *'ôlâm* ne veut pas nécessairement dire »éternité«. Très souvent le mot ne signifie qu'un laps de temps indéterminé, mais cependant fort long. En grec, *αἰών* signifie souvent la durée de la vie ou la vie tout court. D'autres fois, c'est l'éternité qui est désignée par ce mot. Au point de vue rétrospectif, le mot veut dire un temps, une durée dont on ne connaît pas le commencement. De tous ces sens usuels, c'est sans doute celui d'éternité qui convient le mieux à notre passage. Si quelqu'un se refusait à prendre ce mot dans le sens d'une durée qui ne doit jamais finir, tout le monde doit convenir qu'il s'agit au moins d'une durée qui doit atteindre le moment du jugement définitif décrit par le Sage au chapitre suivant.

Le châtement qui frappe les impies immédiatement après leur mort est encore décrit dans la suite du même verset 19. Les morts, réunis dans un certain endroit, se moquent des impies à leur arrivée. La raison de cet accueil est dans le fait que Dieu a exercé sur eux sa vengeance¹. La façon dont le Tout-puissant a exécuté cette vengeance est décrite dans un tableau où il n'est pas toujours très facile de distinguer la réalité de la figure. Le Sage dit que Dieu précipitera les impies, muets, la tête en avant. Doit-on déjà voir dans cette intervention divine la punition ultra-terrestre ou bien est-ce seulement une image par laquelle le lecteur est renseigné sur la fin piteuse et subite de leurs persécuteurs?

S'il s'agit ici des impies déjà morts, nous pouvons recueillir dans cette phrase quelques nouveaux renseignements sur leur peine ultra-terrestre. D'une façon générale, tous les commentateurs l'ont entendu de l'au-delà, quoique cette manière de voir ne soit pas la seule qui s'impose. On peut déduire avec certitude de 19c au moins ceci: la peine fondra sur les impies d'une façon tout à fait inopinée. C'est ce qui résulte de la circonstance que Dieu les précipitera muets². L'action

¹) Remarquer le $\delta\tau\iota$ au début de 19c.

²) L'adjectif $\pi\eta\eta\nu\epsilon\iota\varsigma$ a été traduit de différentes manières. Une re-cension de B porte cette note marginale à propos de $\pi\eta\eta\nu\epsilon\iota\varsigma$: $\epsilon\pi\iota$ $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$. Le copte traduit le mot comme s'il avait lu: $\epsilon\pi\iota$ $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$

se produira avec une telle rapidité que les impies n'auront même pas le temps de proférer un cri de protestation ou de lamentation. S'il s'agissait des impies vivants qui sont ainsi précipités, le résultat de cette action de Dieu serait leur mort corporelle. Mais, s'il s'agit des impies déjà morts, la situation est tout autre. Ce sont alors les âmes des impies qui sont précipitées quelque part.

Car l'auteur vient de nommer ces âmes des cadavres sans honneur, précisément à cause de leur état lamentable dans l'autre monde, et cette chute explique l'arrivée des impies chez leurs semblables morts avant eux. Presque tous les auteurs pensent que le lieu où les impies doivent tomber est l'enfer ou, selon la terminologie du Sage, l'hadès. Dans cette hypothèse nous trouvons ici un élément nouveau de la doctrine eschatologique du Sage. En effet, jusqu'à présent nous n'avons guère trouvé d'indication sur l'endroit où sont détenues les âmes des impies. Tandis que, pour celles des justes, il y a tout lieu de croire qu'elles sont auprès de Dieu, nous lisons ici que celles des impies sont dans l'hadès ou l'enfer. La donnée est trop précieuse pour ne pas y insister.

Si les âmes des impies sont précipitées dans un certain endroit, c'est sans doute l'enfer ou l'hadès, autrement dit le *šeol*. Seuls les impies doivent y descendre; car les justes se rendent ailleurs, auprès de Dieu. En tant que Juif, le Sage n'ignorait aucunement l'existence du *šeol*. Il savait que c'est un lieu ténébreux, où devaient se réunir tous les morts sans distinction. Ce *šeol* se trouve quelque part en bas, puisqu'on

αδτων. Mais la plus curieuse leçon est celle de la Vulgate, qui traduit *πρηνεις* par *inflatos*. Schmid et Gutberlet (cf. FELDMANN, *Text-kritische Materialien*, p. 50—51) supposent qu'elle aurait confondu *πρηνεις* avec un adjectif venant de la racine *πρήθω* enfler. Mais il est fort difficile de dire quel adjectif ce pourrait bien être. Gutberlet fait à ce propos une hypothèse ingénieuse. Il suppose que le texte dont se servait le traducteur portait au lieu de *πρηνεις*, le mot *πρηστούς*, qui serait un dérivé du verbe *πρήθω*. Par cet adjectif s'expliqueraient en même temps la leçon syriaque, qui donne pour *πρηνεις* «sciés», *πριστούς*. Or *πριστούς* pourrait très facilement être *πρηστούς* lu d'une autre façon. Somme toute, l'explication de Gutberlet est des plus suggestives. Seulement on ne voit pas bien comment *πρηστός* a pu se former du verbe *πρήθω*.

doit y descendre¹. Ayant reçu des révélations plus abondantes sur la récompense immédiate des âmes après la mort, il était normal que le Sage mît dans le *šeol* uniquement les impies, alors que les justes méritaient d'aller ailleurs.

Il ne faut voir nullement dans ce progrès de la révélation une contradiction avec les vérités révélées précédemment. L'humanité entière étant pécheresse, Dieu n'avait aucune obligation d'en récompenser les membres après leur mort par quoi que ce fût. La Bible connaît bien cet état général de déchéance. Le Sage lui-même² y fait plus d'une allusion. Une humanité ainsi déchue ne pouvait pas trop se plaindre du sort qui l'attendait au *šeol*. C'est par la pure miséricorde divine que ce sort lugubre a pu un jour être changé en un autre qui comporte une distinction très nette entre pécheurs et justes.

Ce nouvel état des choses n'a été révélé que peu à peu, et il n'y a là absolument rien d'étonnant. La révélation n'est-elle pas un fait essentiellement surnaturel? Quel droit a-t-on alors de lui poser des mesures ou imposer des règles d'après lesquelles elle aurait dû se produire? Cette remarque trouve sa pleine application dans le cas présent. Il n'y avait de la part de Dieu aucune obligation de révéler pleinement aux hommes ce qui les attend dans l'au-delà. Il leur suffisait au début de savoir que leur sort, à cause de la chute originelle, n'y est point enviable. Quand plus tard, sous l'impulsion de son amour envers sa créature, Dieu a voulu révéler davantage les vérités eschatologiques, il l'a fait par étapes. La lumière définitive ne se trouve que dans le Nouveau Testament. Et encore combien de points d'interrogation celui-ci ne laisse-t-il pas subsister relativement aux fins dernières. A plus forte raison ne faut-il pas être surpris qu'entre les débuts de la révélation dans l'Ancien Testament et la doctrine du Nouveau il se soit produit un progrès notable.

Si l'on tient compte aussi des autres textes où le Sage fait mention du *šeol*, on acquiert la conviction que sa conception de ce dernier était parfaitement apte à en faire le séjour des pécheurs. En dehors

¹) Cf. Ps. 49,18; Job 17,16; Prov. 9,18.

²) Cf. p. 37 sq.

du passage 1,14, déjà discuté précédemment¹, le *šeol* est encore mentionné deux fois au chapitre 17, v. 14 et 21. Dans ce chapitre, le Sage décrit la plaie des ténèbres infligée aux Égyptiens et la colonne de feu qui accompagnait les Israélites à travers le désert. Le seul fait d'être enveloppés de ténèbres effrayantes, alors que les autres nations et particulièrement les Israélites jouissaient d'une éclatante lumière (cf. v. 19 sq), constituait déjà pour les Égyptiens un châtiment. Mais voici que le Sage nous dit (v. 20) que ces ténèbres n'étaient que l'image de celles qui allaient les recevoir. Il ne peut y avoir de doute qu'il s'agisse ici des ténèbres du *šeol*. Pour l'auteur de la Sagesse c'est, par conséquent, le *šeol* qui reçoit les Égyptiens pécheurs. Les justes, naturellement, méritent un tout autre sort. On s'attend à ce qu'il soit semblable à la colonne de feu ou, du moins, qu'entre leur destinée et celle de pécheurs il y ait autant de différence qu'il y en a entre des ténèbres et une colonne de feu.

Déjà le contexte du v. 20 indique donc avec une clarté suffisante que ce verset se réfère au *šeol*. Tout doute est écarté si l'on rapproche ce verset du v. 14. Le Sage y dit que les Égyptiens dormaient tous du même sommeil »pendant cette nuit vraiment impuissante sortie des profondeurs du *šeol* impuissant«. Le *šeol* est impuissant, c'est là une de ses qualifications traditionnelles. Mais son impuissance ne consiste point à ne pouvoir rien faire. Au contraire, il tient bon ses victimes et ne les lâche plus. L'impuissance du *šeol* consiste bien plutôt dans ce que ses hôtes sont impuissants. Ce ne sont plus que des ombres; la vie que l'on y mène ne mérite même pas le nom de vie. Il n'y a là que des âmes impuissantes, *refâ'im*. Dans le même sens doit être comprise l'impuissance de cette nuit qui accablait les Égyptiens. Elle n'était pas impuissante en elle-même, mais rendait impuissants ceux qu'elle enveloppait. Mais, il ne faut pas l'oublier, tout cela n'est qu'une image des ténèbres du *šeol*, qui allait recevoir les Égyptiens, oppresseurs du peuple élu. Le *šeol* apparaît ainsi comme un lieu de châtiment.

¹) Cf. p. 56 sq.

Enfin le Sage ajoute que Dieu déracinera les impies ou les ébranlera de leurs fondements. L'image est empruntée à un bâtiment dont les bases sont secouées par une violente tempête. Un des résultats de cette secousse formidable sera (19e) le fait qu'ils seront détruits complètement, *ὡς ἐσχάτον*¹. Par cette peine toutes les espérances qu'ils pouvaient caresser, même au sujet de leurs descendants, sont complètement anéanties.

Nous sommes ainsi renseignés sur les actes par lesquels Dieu punira les impies. Mais ceux-ci auront-ils conscience de tout ce qui va se passer? Certainement; car, malgré tous les malheurs qui vont fondre sur eux, ils ne perdront ni l'existence ni la conscience: »ils seront dans la douleur²«. Cette indication souligne une fois de plus la différence essentielle qui existe entre le sort ultra-terrestre des impies et celui des justes. Alors que les justes sont en paix, dans le repos et dans la main de Dieu, les impies ont à souffrir.

Parce que les impies souffrent dans l'au-delà, l'expression qu'ils seront »complètement détruits« doit donc être interprétée en relation avec le fait qu'ils continuent à vivre d'une certaine façon même dans l'autre monde, c'est-à-dire après leur mort corporelle. La destruction complète dont parle le v. 19e concerne, par conséquent, la destruction de tout ce que les impies avaient sur la terre. Ou bien ce n'est qu'une façon poétique de parler, qui présente les choses sous une forme quelque peu exagérée afin de rendre l'idée sous-jacente plus frappante.

Cette indication formelle que les impies continuent à vivre dans l'autre monde doit être également soulignée à cause de sa relation avec la distinction des deux morts. Au début du livre de la Sagesse, nous trouvons plusieurs passages où il est dit que les âmes impies s'acquièrent la mort par les œuvres de leurs mains, que l'égarement

¹) Quelques traducteurs, comme Crampon, rendent *ὡς ἐσχάτον* par »jusqu'au dernier«. Traduction acceptable en soi. Mais le contexte est plutôt favorable à une destruction définitive, — car elle atteint même les fondements —, qu'à une destruction universelle des pécheurs. Il est supposé avec trop d'évidence que tous les pécheurs auront leur châtiement.

²) La Vulgate rend assez faiblement l'expression très forte de l'original: *ἐσονται ἐν ὀδύρῃ* par *et erunt gementes*.

de leur vie apporte la mort, que la bouche mensongère tue l'âme et finalement qu'ils appellent la mort de la voix et du geste comme si elle était leur amie. (Cf. 1,11—12 et 16). Tout cela indique avec assez de clarté qu'outre la mort du corps le Sage en connaît encore une autre, celle de l'âme. Mais, étant donné que la première entraîne avec elle l'anéantissement du corps, on pourrait s'attendre à ce que la seconde comporte de même l'anéantissement de l'âme. Quelques exégètes admettaient autrefois cette analogie pour aplanir la contradiction qu'ils croyaient trouver dans le fait qu'il est dit des impies tantôt qu'ils vivent encore après la mort corporelle et tantôt qu'ils doivent mourir ou même qu'ils ont déjà subi une seconde mort¹. Parmi ces auteurs il y a lieu de distinguer ceux qui admettent un tel anéantissement immédiatement après la mort et ceux qui le diffèrent jusqu'au jugement. Sap. 19e exclut la possibilité de la première hypothèse. Pour ce qui est d'un anéantissement au moment du jugement universel, on verra qu'il n'en est rien. La peine des impies dure, on dirait presque avec une égale intensité même après cet événement eschatologique suprême. Ils continuent à exister comme après le jugement particulier.

Une dernière sanction que doit comporter le sort des impies à l'heure de leur mort sera leur oubli sur la terre: καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολείται (19g). A première vue, il semble quelque peu étonnant qu'il y ait là quelque chose de pénal. Les impies se félicitaient même, en quelque sorte, de cet oubli en le prévoyant (2,4):

Notre nom tombera dans l'oubli avec le temps
et personne ne se souviendra de nos œuvres...

A ce point de vue, naturellement, l'oubli du nom des impies n'aurait rien de pénal en soi. Mais il faut remarquer qu'on ne voit pas clairement dans quel esprit les impies prononçaient ces paroles. Il semble bien qu'il y ait là une certaine vantardise qui ne répond pas tout à fait à la réalité de leurs sentiments. De plus, la mention de cet oubli par le Sage a une valeur éducatrice d'une haute portée. Rappelons-nous seulement la grande estime qu'avaient les peuples antiques, et particulièrement les Hébreux, pour cette survivance posthume dans la mé-

¹) Voir quelques noms, parmi lesquels Gaab et de Wette, dans Grimm, *op. cit.*, p. 59—60.

moire des hommes. L'absence de tout souvenir est un châtement pour les pécheurs :

Tu (Seigneur) as châtié les nations, tu as fait périr l'impie, tu as effacé leur nom pour toujours et à jamais. (Ps. 9,6).

Yahveh s'irrite contre les malfaiteurs et prend soin que leur nom tombe dans l'oubli :

La face de Yahveh est contre ceux qui font le mal, pour retrancher de la terre leur souvenir. (Ps. 34,17).

Inversement un nom dont on se souvient volontiers et que bénissent les survivants est une récompense de la justice :

La mémoire du juste est en bénédiction, mais le nom des méchants tombe en pourriture. (Prov. 10,7).

Il était donc admis, chez les Israélites, que le souvenir après la mort est chose très précieuse et que, par conséquent, il y a intérêt à le conserver le plus vivant possible. Tout ce qui était contraire à cette conservation devenait chose prohibée et injuste. C'est de cette conviction morale, connue et appréciée des Israélites, que Sap. 4,19g reçoit cette valeur que nous nommons éducatrice.

La mention de cet oubli des impies sur la terre a une autre signification non moins importante. Si, après la mort des impies, leur souvenir peut se perdre sur la terre, cela indique évidemment que le monde existe encore d'une façon normale après leur mort et après leur châtement. Par conséquent, tout ce qui est dit des peines des impies dans l'autre monde se réalisera forcément de suite et après un »jugement particulier«.

Le Sage avait donc une notion sûre et ferme des sanctions ultraterrestres immédiates. Nous l'avons déjà vu précédemment pour les justes. Mais on vient de voir que son livre contient aussi des éléments qui permettent de se former une idée suffisamment claire de sa pensée par rapport aux impies.

En résumé le premier texte, Sap. 3,10—11, mentionne seulement d'une façon générale, un châtement d'après ce qu'ils ont pensé, autrement dit d'après ce que leurs pensées ont mérité. La raison fondamentale en est qu'ils ont négligé l'instruction et la Sagesse. Or tout homme qui ose se comporter de la sorte est malheureux. Un autre motif de

leur punition est qu'ils ont méprisé et persécuté le juste. C'est pourquoi, au moment de la mort, leur espérance est vaine. Ils ne peuvent rien attendre dans l'autre monde et tout ce qu'ils avaient sur la terre est perdu pour eux à tout jamais.

D'une manière plus précise Sap. 4,18—19 montre qu'ils souffriront positivement dans l'au-delà. Tout d'abord c'est Dieu qui se rit d'eux, puis également les autres impies morts avant eux se moquent des nouveau-venus dans le royaume des damnés. Dieu les précipite dans le *šeol* et les déracine complètement sur la terre. Dans le *šeol* ils sont dans la douleur, tandis que les justes sont dans la main de Dieu, en paix, dans le repos. Enfin sur la terre ils sont oubliés. Ainsi la déroute des pécheurs est complète. Ils ont beau s'agiter pendant quelque temps dans ce monde et opprimer les autres: leur tour viendra.

En un mot chacun recevra une récompense selon ses œuvres, aussi bien les justes que les impies. Cette idée n'était pas neuve pour les fidèles du judaïsme; mais ce qui l'était davantage c'est le fait que cette récompense suit immédiatement la mort. C'est le point nouveau que présente, sous ce rapport, l'écrit du Sage et l'on ne peut guère en exagérer la portée.

Chapitre II

Deux applications concrètes: la femme stérile et vertueuse; le juste mort prématurément.

Une doctrine eschatologique transcendante doit nécessairement avoir des conséquences pratiques dans la vie de ceux qui la professent. Nous venons de voir comment, dans le livre de la Sagesse, la bonté et la malice morales sont rétribuées immédiatement après la mort de chaque individu. Or, ayant écrit son livre principalement dans le but de consoler ses lecteurs en les instruisant sur les vérités eschatologiques, le Sage mentionne expressément deux conséquences pratiques de son enseignement. La première concerne le sort des familles stériles, mais vertueuses, la seconde envisage le cas d'un juste mort jeune. Comme l'un et l'autre de ces deux cas donnaient sans doute beaucoup à réfléchir aux Juifs pieux, en butte aux railleries et aux persécutions des impies, il était tout naturel que le Sage s'engageât dans la voie de ces applications concrètes. Les deux cas sont, de plus, tellement liés à sa doctrine des fins dernières que leur examen ne peut que jeter de nouvelles lumières sur celle-ci.

I

Pourquoi le Sage entretient-il ses lecteurs du problème des familles vertueuses, mais stériles? Il n'y a qu'une seule réponse: il le fait parce que, de son temps, il y avait sans doute, parmi les fidèles d'Israël, des familles qui avaient peu d'enfants ou même n'en avaient

pas du tout, alors qu'au contraire du côté des impies il y avait des exemples d'une fécondité surprenante.

Une seconde question non moins importante se rattache à la première: comment un pareil état des choses posait-il un problème pour les Juifs? L'existence de ce problème n'a rien d'étonnant, si l'on connaît les idées juives sur les familles nombreuses. Tout l'Ancien Testament est plein de cette idée qu'une famille nombreuse est de la part de Dieu une bénédiction, une récompense, un honneur, tandis que la stérilité est une malédiction, un châtement et, par suite, un opprobre. Par la bouche de Moïse Yahveh avait fait aux Israélites les promesses suivantes:

Ex. 23,26: »Il n'y aura dans ton pays ni femme qui perde son fruit, ni femme stérile; je remplirai le nombre de tes jours«.

Deut. 7,14: »Tu seras béni plus que tous les peuples; il n'y aura chez toi ni homme ni femme stérile, ni bête stérile parmi tes troupeaux«.

Lev. 26,9: »Si vous suivez mes lois... (v. 3), je me tournerai vers vous, je vous rendrai féconds et je vous multiplierai et j'établirai mon alliance avec vous«.

Les Israélites vivaient pour ainsi dire de ces pensées. Nous en trouvons un témoignage éloquent dans les psaumes, qui reviennent assez souvent sur ce sujet. Un des passages les plus significatifs est le suivant:

Voici, c'est un héritage de Yahveh que les enfants,
une récompense que les fruits d'un sein fécond¹. (Ps. 127,3).

En conséquence la stérilité est aux yeux des Israélites un châtement. Lev. 20,19 Dieu menace les incestueux de les frapper en les faisant mourir sans enfants. Etre privé d'enfants est, de plus, une malédiction. Lorsque le prophète Osée veut prononcer l'anathème contre la race d'Israël, il se sert de l'imprécation que voici:

Donne-leur, Yahveh, ... que leur donneras-tu?

Donne-leur un sein stérile

et des mamelles desséchées. (Os. 9,14).

Par suite la stérilité était aussi un opprobre. Une femme mariée sans enfants pouvait très facilement devenir l'objet des hypo-

¹) Voir également Ps. 113,9; 128,3.6.

thèses les plus malveillantes. Les exemples abondent dans la Bible. Notons en quelques-uns: le cas de Rachel, épouse de Jacob (Gen. 30,1), et celui d'Anne, femme d'Elcana, père de Samuel (1 Sam. 1,5 sq). Au seuil du Nouveau Testament, la mère du Précurseur, tout heureuse d'avoir conçu, remercie le Seigneur de cet insigne bienfait: »C'est une grâce que le Seigneur m'a faite au jour où il m'a regardée pour ôter mon opprobre parmi les hommes«. (Luc. 1,25).

A l'époque du Sage, il y avait très probablement une contradiction flagrante entre la fécondité de certaines familles et leur impiété d'une part, et, de l'autre, entre la fidélité à Dieu de certaines autres et leur stérilité. Or un pareil état des choses ne pouvait pas ne pas être un problème pour les Juifs restés fidèles à la Loi. C'est cette antinomie que l'auteur du livre de la Sagesse se propose d'expliquer dans 3,12—4,6.

Ce passage présente une division des plus naturelles. L'auteur parle tantôt des impies et tantôt des justes:

3,12—13a: Les familles des impies, quoique prolifiques, sont malheureuses.

3,13b—15: La femme stérile et l'eunuque, s'ils sont restés fidèles dans la voie de la justice, sont, par contre, heureux.

3,16—19: Les enfants des adultères sont, dans tous les cas, malheureux, soit qu'ils vivent longtemps, soit qu'ils meurent promptement.

4,1—2: La stérilité alliée à la vertu vaut mieux que beaucoup d'enfants.

4,3—6: La postérité des impies est inutile et ne portera point de fruit.

Alors qu'aux versets 10 et 11 le Sage parle de la peine des impies en général, mais plutôt de la peine dans l'autre monde, à partir du v. 12 il devient plus concret. Il envisage une de leurs peines spéciales. La mention de cette peine répond à l'objection des fidèles et leur offre une consolation. Le Sage leur expose le malheur qui attend les impies:

3,12 Leurs femmes sont insensées,

leurs enfants pleins de malice

13a et leur postérité est maudite.

L'auteur fait ici une constatation sans en indiquer les causes d'une façon précise. Les impies sont punis, non seulement dans leur propre personne, mais encore dans la personne de leurs proches parents. Mais il ne faut point en conclure que les femmes doivent porter réellement la peine des péchés de leurs maris et les enfants des impies celle des crimes de leurs pères. S'il affirmait une telle doctrine, l'auteur détruirait du coup tout ce qu'il dit et suppose ailleurs du libre arbitre chez l'homme. Notre verset exige, par conséquent, une autre explication, en harmonie avec l'ensemble des idées mises d'autre part en avant par notre écrivain. La peine des femmes et des enfants des impies doit, avant tout, être regardée comme méritée par les personnes mêmes qui doivent la supporter. Néanmoins ces peines peuvent avoir une certaine répercussion sur les pères impies eux-mêmes et, de ce chef, le Sage peut les ranger dans la catégorie des châtiments qui attendent ces impies. En effet, c'est un châtiment pour un père de cette catégorie que d'avoir une femme insensée et des enfants mauvais qui l'exaspèrent tous les jours; au surplus pour les Juifs ainsi que pour les nations qui les entouraient, la personnalité de l'homme était censée lui survivre en quelque sorte dans sa famille. Si donc celle-ci est malheureuse, l'homme lui-même se trouve atteint par là.

Mais il importe de souligner encore une fois que le Sage ne dit nullement que les femmes et les enfants des impies sont insensés et pleins de malice uniquement parce qu'ils avaient un tel mari et un tel père. La liberté, au contraire, n'est aucunement diminuée par notre auteur, qui se borne à une constatation. On peut, il est vrai, supposer que le mauvais exemple habituel de l'impie a dû pervertir sa femme et ses enfants. Mais il y a loin de là à l'affirmation que certains enfants sont maudits uniquement à cause de l'impiété de leur père. Toute la doctrine eschatologique de l'auteur de la Sagesse démentirait une telle interprétation.

Le fait d'avoir de nombreux enfants pouvait bien être le résultat d'une bénédiction divine. Cependant le Sage inculque à ses lecteurs l'idée que ce ne sont pas nécessairement les familles vertueuses qui doivent être les plus fécondes. Car, selon lui, la récompense de la vertu appartient à un domaine qui n'est point soumis au contrôle immédiat des hommes: elle est d'ordre essentiellement transcendant. Il ne faut, par conséquent, point se méprendre sur les apparences: la justice aura

toujours et infailliblement sa récompense. C'est tout spécialement le cas des personnes qui, bien que justes et vertueuses, n'ont point eu de fruit dans leurs familles. Le Sage leur adresse les paroles suivantes pour les rassurer et les consoler :

3,13b Heureuse donc la femme stérile sans tache
qui n'a pas connu de couche criminelle;
car elle aura son fruit à la visite des âmes.

14 Et heureux l'eunuque qui de sa main n'a pas fait
d'iniquité
et qui n'a pas conçu de pensées perverses contre
le Seigneur.
Car pour sa fidélité lui sera donnée une récompense de choix¹
et dans le temple du Seigneur le sort le plus désirable.
15 Car le fruit des bonnes œuvres est glorieux
et impérissable leur racine, la prudence.

Pour plus de clarté, il est bon de considérer à part le cas de la femme stérile et celui de l'eunuque.

Le *δὲ* qui ouvre cette péricope ne peut nullement avoir la signification de «car», en vue d'introduire ainsi la cause de ce qui a été dit au verset précédent. La valeur en est sensiblement mitigée, comme il arrive assez souvent dans les Septante. Dans notre passage, il ne semble rien dire de plus que *γάρ*, en latin *enim* ou *etenim*, en français c'est pourquoi, donc. En considération des malheurs qui affligent les impies au sein de leurs familles, on peut donc vraiment dire qu'une femme stérile, mais vertueuse, est heureuse. *Ἐπιχαράρατος* et *μακαρία* forment un contraste frappant. Une femme stérile peut donc être heureuse, sous certaines conditions bien entendu. Une telle affirmation ne pouvait pas manquer son effet en piquant la curiosité du lecteur.

¹) L'emploi du comparatif *θυμηρότερος* n'empêche pas de traduire par un superlatif. Dans le grec tardif, ce phénomène n'est pas rare. Cf. par exemple Matth. 18,1; Luc. 9,48; Cor. 1,13,13.

La femme mariée, mais stérile, doit avant tout, pour parvenir à cette béatitude, être sans tache, ἀμίαντος¹. Elle le sera si elle se préserve de toute couche illégitime: κοίτην ἐν παραπτώματι. Les commentateurs se sont demandé quel était le sens de cette expression. Il est tout d'abord clair que ce ne sont pas les rapports conjugaux tout court qui seraient interdits par le Sage, comme d'aucuns ont voulu le croire. Dans cette hypothèse, le Sage aurait dû écrire: τὸ παράπτωμα τῆς κοίτης et non κοίτην ἐν παραπτώματι, comme l'a déjà fort bien observé Grimm². De ce chef κοίτη ἐν παραπτώματι est identique à παράνομος κοίτη du v. 16 et à ἄνομοι ὕπνοι de 4,6. Quant à l'explication de cette transgression elle-même, on y voit, d'ordinaire, un adultère ou bien un péché d'impureté commis entre des personnes non mariées. Le Sage a peut-être aussi visé par là, pensent certains auteurs, les mariages entre Juifs et païens, ou bien encore entre Juifs, mais à des degrés de parenté interdits par la Loi.

Toutes ces hypothèses sont, en soi, plausibles. Il semble cependant qu'elles rétrécissent trop la pensée de l'écrivain. En effet, si on se rappelle la thèse qu'il a ici en vue, savoir que la femme stérile aura la récompense de la justice dans l'autre monde, on se voit obligé de donner à tout ce passage un sens bien plus large. Une femme stérile et fidèle à son mari, mais idolâtre, n'aura certainement pas, d'après la doctrine de notre livre, une récompense dans l'au-delà. Il ne suffit donc pas qu'une femme stérile soit fidèle à son mari. Il y a encore d'autres exigences que le Sage ne mentionne pas expressément, mais qui sont évidemment sous-entendues. Cela résulte de quelques rapprochements. Dans le passage parallèle (v. 14), où une récompense semblable est promise à l'eunuque, donc à l'homme infécond, elle lui est décernée, comme nous allons le voir, parce qu'il »n'a pas fait d'iniquité de sa main« et »qu'il n'a pas conçu de pensées perverses contre le Seigneur«. L'eunuque est, par conséquent, récompensé tout simplement pour sa justice, pour n'avoir pas été pécheur ou impie. Plus loin

¹) Il serait tout à fait sans fondement de vouloir trouver dans la femme stérile une jeune fille qui refuserait le mariage. D'une façon générale, on peut dire que le Sage ne recommande nulle part la virginité, si chère à l'esprit du Nouveau Testament.

²) *Op. cit.*, p. 94.

(4,1), c'est encore la vertu en général qui est opposée au manque d'enfants et la vertu, dans ce passage, est un concept qui ne comprend pas uniquement la fidélité conjugale. Enfin, au v. 3 du même chapitre, les enfants dont il y est question sont tantôt dits »enfants d'impies« et tantôt désignés comme provenant d'un rejeton illégitime, donc comme étant le fruit de l'adultère. N'avons-nous pas là une indication que, pour le Sage, l'adultère n'était qu'un cas typique de l'impiété? La chose n'est pas dénuée de toute probabilité. Surtout lorsqu'il s'agit d'une femme. Chez les anciens, les femmes ne jouaient pas, en général, un grand rôle dans la vie publique d'un peuple. Aussi l'infidélité et l'impiété de la nation juive se reflétaient-elles surtout chez les hommes et c'étaient les hommes qu'il fallait observer pour se faire une idée de la situation religieuse de la nation. Par contre, le péché le plus énorme pour la femme était l'adultère. Le Sage pouvait donc bien mettre un accent particulier sur l'adultère, lorsqu'il voulait parler de l'impiété de la femme en général. Nous pensons donc que, par *κοίτη ἐν παραπτώματι*, l'auteur de la Sagesse désigne tout d'abord le péché d'adultère lui-même, mais que ce péché est, de plus, comme un cas-type qui sert à dénoter une femme impie, celle qui n'a point le droit d'attendre une récompense dans l'au-delà.

Ainsi se trouve établie la thèse du Sage: la vertu ne doit pas nécessairement être récompensée dès cette vie, mais elle aura sûrement sa récompense dans la vie future. Par conséquent, l'infécondité d'une femme par ailleurs juste ne doit aucunement la troubler. Dieu a bien pu dire antérieurement à son peuple que la fécondité d'une famille est, en quelque manière, la mesure de sa fidélité à la Loi, donc de sa justice. Mais, les circonstances ayant changé, les paroles de Dieu changent aussi dans un certain sens; car, dans l'Ancien Testament, les dispositions de Dieu à l'égard de son peuple avaient souvent un caractère pragmatique et partant transitoire. Au début de la société théocratique, il fallait beaucoup encourager la natalité, autrement les tribus d'Israël se seraient bien vite perdues parmi les nations païennes des environs, faute de progéniture. Mais plus tard, les circonstances ayant changé, qu'est-ce qui pouvait empêcher Dieu de donner sur ce sujet des renseignements nouveaux, alors que ses fidèles commençaient à souffrir durement d'une disposition ancienne qui ne trou-

vait plus sa justification? Cette tâche d'adaptation, pour ainsi dire, a été accomplie surtout par l'auteur du livre de la Sagesse.

C'est dans l'au-delà qu'une femme juste mais stérile reçoit sa récompense, on dirait un dédommagement de ce qu'elle n'a point eu d'enfants: »Car elle aura son fruit à la visite des âmes«. D'après le texte grec cette visite concerne les âmes en général (*ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν*), sans distinction entre les justes et impies. La Vulgate traduit *animarum sanctarum* et restreint ainsi le terme *respectio* aux âmes justes. Quoi qu'il en soit, il appert de notre passage qu'au moins les âmes de ces femmes dont il est question ici doivent subir cette »visite«. Il se peut que le Sage ait visé par là le jugement général comme un événement qui rendra, d'une façon solennelle et publique, à chacun selon ses œuvres. Mais il ne s'ensuit nullement que, immédiatement après la mort, ces femmes n'aient pas encore de récompense.

Toute sanction est donc placée dans l'au-delà. La sphère est entièrement différente de celle où se meuvent certaines apocalypses, qui prévoient pour les justes, dans le règne messianique, une vie de mille ans, avec mille enfants pour chacun.

Comme les femmes stériles, les eunuques aussi obtiendront une récompense pour leur fidélité. Qui sont ces eunuques dont parle le Sage? A quelles conditions reçoivent-ils leur récompense et, enfin, quelle est cette récompense?

Jésus distingue trois sortes d'eunuques, Matth. 19,12: »Car il y a des eunuques qui le sont de naissance, dès le sein de leur mère; il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes; et il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux«. L'auteur de la Sagesse entend par eunuques tous ceux qui étaient incapables d'engendrer pour quelque cause que ce fût. Ils sont donc le pendant des femmes stériles. Les hommes »stériles«, si l'on peut s'exprimer de la sorte, ne doivent pas non plus se plaindre de ce que leur justice n'est pas récompensée sur la terre par une famille nombreuse.

L'eunuque est dit heureux à condition qu'il n'ait pas commis d'iniquité ni conçu de pensées perverses contre le Seigneur. Ce n'est donc pas seulement des péchés d'impureté que l'eunuque doit se garder, mais de tous les péchés. Comparée à la condition de la femme

stérile, sa situation paraît donc bien plus difficile. C'est pourquoi nous croyons qu'il est demandé à celle-ci plus que la fidélité conjugale et que cette dernière vertu est comme le symbole de la justice en général.

La récompense des eunuques est désignée par l'expression *πίστεως χάρις ἐκλεκτή*. Les mots *πίστις* et *χάρις* ont presque une saveur théologique, tellement ils se rapprochent de nos expressions modernes. *Πίστις* ne se trouve, malheureusement, qu'ici dans tout le livre de la Sagesse. D'après sa signification étymologique, il a le sens de confiance, foi ou fidélité. On connaît les distinctions subtiles que les protestants ont introduites entre la foi-confiance et la foi intellectuelle, deux notions qui s'excluraient presque. Ce n'est pas le lieu de s'étendre sur ce point. Remarquons cependant que Grimm¹ lui-même n'hésite pas à trouver dans *πίστις* aussi bien la foi intellectuelle que la foi-confiance. Bien plus, il estime que la première doit précéder la seconde. Selon lui, en effet, le mot de notre passage ne peut signifier autre chose »que la conviction ferme et joyeuse de la vérité des idées théocratiques et des promesses liées à celle-ci«. Ce n'est qu'en second lieu qu'il y découvre une »fidélité confiante en Dieu« au milieu des circonstances troublantes qui semblent contredire la véracité des promesses divines. L'opinion de Grimm donne, à notre sens, l'explication exacte du mot *πίστις*. De ce fait, c'est la fidélité de l'eunuque qui sera récompensée. Car, malgré les apparences contraires à la persévérance, l'eunuque n'a pas bronché. Il a cru à la véracité des promesses divines.

Le mot *χάρις* indique un bienfait et cependant n'exclut pas l'idée d'une récompense méritée. De plus, cette récompense sera »choisie«. Elle consistera à être admis dans le temple du Seigneur. Or on ne peut songer au temple de Jérusalem. Presque tous les auteurs, catholiques et protestants, sont d'accord pour voir désigné par ce temple le ciel. En effet, c'est l'explication la plus naturelle, en harmonie avec le contexte et conforme au langage de l'Écriture².

La Loi mosaïque défend expressément eux eunuques »de s'approcher pour offrir le pain de Dieu«. (Lev. 21,20). De plus, elle insi-

¹) *Op. cit.*, p. 95.

²) Cf. Ps. 11,4; Deut. 26,15; Habac. 2,20; Bar. 2,16. Cette façon de parler continue aussi dans les écrits du Nouveau Testament. Voir par exemple Hebr. 8,2; 9,11; Apoc. 7,15 et 13,6.

nue nettement aux Juifs que les eunuques doivent être tenus hors de l'assemblée de Yahveh. (Deut. 23,2). On dirait presque qu'ils ne font pas partie du peuple de Dieu. On ne peut savoir exactement dans quelle mesure cette prescription était observée; mais il est certain que les eunuques étaient dans un état d'infériorité par rapport à leurs coreligionnaires. Le Sage les relève ou les réhabilite en quelque sorte. D'ailleurs, il semble suivre ici un passage du livre d'Isaïe, où le prophète promet aux eunuques le salut messianique dans les termes suivants:

- 56,3 Que le fils de l'étranger, attaché à Yahveh, ne dise pas:
 »Yahveh m'exclura certainement de son peuple«,
 et que l'eunuque ne dise pas:
 »Voici que je suis un arbre sec!«
 4 Car ainsi parle Yahveh aux eunuques:
 à ceux qui garderont mes sabbats,
 qui choisiront ce qui m'est agréable,
 et qui s'attacheront à mon alliance,
 5 je donnerai dans ma maison et dans mes murs
 un monument et un nom,
 meilleur que des fils et des filles;
 je leur donnerai un nom éternel
 qui ne périra pas.

La ressemblance entre ce texte et celui de la Sagesse est frappante. Comme Isaïe, le Sage fait aux eunuques de magnifiques promesses. Dans Isaïe, la réalisation de ces promesses semble n'avoir lieu qu'à l'époque messianique. Le Sage, pense-t-il, lui aussi, à un événement messianique? C'est possible; mais rien dans notre passage ne le suggère clairement.

Ce passage sur le bonheur futur de la femme stérile et l'eunuque se termine (v. 15) par une déclaration générale. Ces deux catégories de personnes qui n'ont point de fruit de leurs entrailles auront quand même un »fruit«, celui de leurs bonnes œuvres¹. L'eunuque et implici-

¹) On pourrait aussi traduire 15b: »Car la racine de la prudence est impérissable«. Mais cette version ne tient pas assez compte du fait que *της φρονήσεως* est un génitif épexégétique ou appositif.

tement aussi, sans aucun doute, la femme stérile sont, dans la pensée du Sage, comme une plante toujours verdoyante, qui porte continuellement des fruits et a une racine impérissable, savoir la prudence qui est capable de procurer à l'homme des fruits dont la valeur ne connaît point de limites dans le temps.

Dans la suite, 3,16—19, l'auteur revient sur le sort des enfants des adultères :

16 Mais les enfants des adultères n'atteindront pas leur fin et la postérité sortie d'une couche illégitime disparaîtra.

17 S'ils arrivent à un âge avancé, ils seront comptés pour rien et leur vieillesse sera finalement sans honneur.

18 Et s'ils meurent promptement, ils n'auront pas d'espérance, ni de consolation au jour du jugement.

19 Car la fin d'une race injuste est funeste.

Plus haut déjà (cf. le v. 13), le Sage avait dit que les enfants des impies seront un jour maudits. Ici il s'exprime avec plus de détails sur cette malédiction. Elle a trait et à la vie d'ici-bas et à la vie future. Le premier verset nous apprend que ces enfants malheureux n'atteindront pas leur fin, ils seront en quelque sorte » imparfaits », ἀτέλεστα τέκνα, *inconsummati*¹. Chez les classiques, ἀτέλειος indique une personne non initiée à des mystères, ou bien encore une personne à qui l'entrée d'un temple est interdite. Dans notre cas, l'expression

¹) Ἀτέλεστα ἔσται est traduit dans la Vulgate: *in incosummatione erunt*. Mais il semble que cette version curieuse n'ait pas été originellement dans l'*Itala*. Celle-ci avait primitivement *inconsummati erunt*, ce qui est encore prouvé par une citation de saint Optat de Milève: »Filiis adulterorum inconsummatos fore et spuria vitulamina altas radices dare non posse«. Cf. *Cont. Donatum*, P. L., t. II, col. 1040. Quelques recensions en ont fait *in consummatione erunt*, mais, voyant que cette idée est nettement contraire à l'original, on est revenu plus tard à un sens plus acceptable, celui qu'a la Vulgate encore aujourd'hui. Ainsi la leçon actuelle de la Vulgate tient compte à la fois du sens exact de l'original et d'une erreur qui s'était glissée autrefois dans quelques manuscrits.

doit être comprise d'une manière qui se rapproche davantage du sens étymologique du mot: ne pas atteindre sa fin.

Ces enfants sont, de plus, voués à la ruine: ils disparaîtront. Il est dit qu'il s'agit des enfants des adultères, mais il semble qu'il faudrait chaque fois prendre adultères au sens plus large de grands pécheurs, l'infidélité conjugale étant prise pour le résultat le plus saillant de l'impiété, comme nous l'avons déjà insinué précédemment. Tous ces enfants pouvaient très bien n'être que des enfants de parents simplement impies, comme le Sage le dit ailleurs (4,3) dans le même cercle d'idées.

Il y a deux possibilités pour les enfants des impies: ou bien ils vivront longtemps, ou bien ils mourront prématurément. Dans les deux cas leur sort n'est point enviable. Leur malédiction est donc en quelque sorte assurée. Sur la terre ces enfants seront »imparfaits«, ils manqueront leur fin; car, même s'ils vivent longtemps, ils seront comptés pour rien, et leur vieillesse sera sans honneur¹. L'auteur pense-t-il ici au temps messianique ou à un simple fait de la vie courante, à savoir que les »bâtards« sont méprisés? Il semble que la première explication doive être écartée. Dans l'esprit du Sage, la prospérité et l'éclat des impies sont éphémères. Un jour ils seront méprisés de tous.

Mais là n'est point la peine principale réservée aux fils des impies, impies eux-mêmes. D'abord il n'auront aucun espoir au moment de leur mort. Ce manque d'espérance est-il à placer après la mort, comme le veut Grimm²? C'est sans aucun doute dès le moment de leur mort prématurée que ces impies éprouvent un tel sentiment. Inutile d'objecter que les impies n'espéraient rien durant toute leur vie et que, par conséquent, ils n'avaient non plus rien à espérer au moment de leur mort. Car, comme on l'a déjà vu, leur négation de tout espoir était en grande partie l'effet de leur vantardise et, de plus, ils espéraient au moins implicitement vivre leur vie. Si celle-ci s'achève ino-

¹) *Επ' ἔσχάτων* indique simplement »à la fin, finalement«, et n'a ici aucune signification eschatologique. Voir un cas tout à fait analogue Prov. 25,8.

²) *Op. cit.*, p. 97.

pinément, ils se voient frustrés dans leur attente¹. Ce sentiment de désespoir pourra, il est vrai, durer après la mort; mais alors il comptera parmi les sanctions de la vie future.

En outre, les impies n'auront aucune consolation au jour du jugement. Nous pensons qu'ici ce jour de jugement doit être le jour par excellence qui remettra toutes les choses en ordre, le jugement dernier et universel. A ce jugement les impies seront confondus. Sans doute, il est dit seulement qu'ils n'auront pas de consolation; mais être privé de consolation en pareille conjoncture équivalait bien à être condamné.

Ici vient une question qui n'a pas manqué de préoccuper les exégètes du livre de la Sagesse. Si les impies meurent dans un âge avancé, ils seront châtiés pour leurs propres fautes, c'est entendu. Mais s'ils meurent prématurément, avant l'âge de raison, est-ce uniquement pour être nés de parents impies qu'ils se verront condamnés dans l'au-delà? Grimm² semble l'admettre; mais il reconnaît qu'il y aurait une contradiction avec 11,24. Cette explication nous paraît inadmissible, non seulement à cause de la contradiction qu'elle implique chez l'auteur de la Sagesse, mais encore à cause des termes mêmes de notre passage v. 17—19. Heinisch³ tranche résolument la difficulté: »Les enfants des impies qui meurent avant d'avoir atteint l'âge de raison restent, dit-il, hors de cause, étant donné qu'ὄξέω; est la contre-partie de μακρόβιοι et de γῆρας, c'est-à-dire qu'il signifie seulement que les enfants meurent avant d'avoir atteint un âge avancé«. Le Sage enseigne trop clairement la responsabilité individuelle pour que l'on puisse se ranger à l'avis de Grimm.

Ce sentiment de la responsabilité personnelle n'est pas affaibli dans le dernier verset de notre péricope. Le verset 19 est, en effet, une conclusion de tout ce qui précède. La fin d'une génération injuste est misérable précisément parce que cette génération est injuste. Et

¹) Il est à noter que quelques manuscrits, parmi lesquels le *Codex Vaticanus*, ont la leçon ἐχονών au lieu de ἐξονών. Cette variante doit être retenue au moins comme un essai d'explication, si elle n'est pas la leçon originale.

²) *Op. cit.*, p. 98.

³) *Op. cit.*, p. 75

elle ne l'est que parce que tous ses membres le sont. Nous avons déjà relevé plus haut dans quelle mesure l'exemple des parents a pu influencer sur la formation morale de leurs enfants. Ceux-ci n'en sont pas moins restés libres. Leur perte est, en définitive, le fruit de leurs démérites personnels. Mais, ceci posé, il faut ajouter encore, croyons-nous, que le Sage, malgré une affirmation si générale, ne voulait sans doute pas exclure du salut tous les enfants de parents impies. Il a simplement constaté ce qui se passe d'ordinaire. Observation qui sert par ailleurs admirablement sa thèse que les nombreux enfants ne sont point en eux-mêmes nécessairement une bénédiction ni un gage de bonheur.

L'auteur revient sur ce point dans 4,1—2:

- 4,1 Mieux vaut la stérilité avec la vertu:
l'immortalité est dans sa mémoire;
car elle est connue de Dieu et des hommes.
- 4,2 Lorsqu'elle est présente, on l'imite
et, quand elle n'est plus là, on la désire;
couronnée, dans l'éternité elle triomphe,
ayant remporté la victoire dans un combat à prix
incorruptibles.

La Vulgate commence le chapitre 4 par l'exclamation très connue: *O quam pulchra est casta generatio cum claritate*. Mais il est évident que cette paraphrase ne répond point au texte original¹. L'au-

¹) Pour l'origine de cette leçon de la Vulgate, qui est entrée dans l'office des vierges au bréviaire romain, on peut voir d'intéressants renseignements chez Cornely, *op. cit.*, p. 143. Bornons-nous à observer que primitivement la version latine correspondait au texte grec. Témoin cette citation de saint Ambroise: »Melior est sterilitas cum virtute«, dans *De virginibus*, P. L., t. 16, col. 209. D'une façon générale on peut dire, comme nous l'avons déjà relevé antérieurement, que le livre de la Sagesse ne connaît point encore la chasteté dans le sens du Nouveau Testament. Par conséquent, il faut se méfier de la version que donne la Vulgate de 8,21: *Et ut sciri quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus etc.* En grec il y a pour *continens* ἐγκρατής, mais il faut y suppléer σοφίας, *continens sapientiam*. Par conséquent on devrait lire: comme je savais que je ne pouvais pas posséder la Sagesse sans que Dieu la donnât. On explique encore de nos jours très souvent ce texte dans le sens de la version latine. Il en arrive de même de 4,1.

teur inspiré dit simplement que la privation d'enfants, associée à la vertu, vaut mieux qu'une nombreuse postérité sans la vertu. Dans l'Ecclésiastique (16,3), nous trouvons déjà une pensée semblable: »Il vaut mieux mourir sans enfants que d'avoir des fils impies«. Mais cette constatation s'arrête là. Il semble que, pour le fils de Sirach, tout se passe dans la sphère terrestre. S'il vaut mieux n'avoir point d'enfants et avoir la vertu, c'est, d'après le Sage, parce que, dans »la mémoire de la vertu«, il y a l'immortalité: ἀθανασία γὰρ ἐστὶν ἐν μνήμῃ οὐτῆς.

Le contexte nous invite à entendre ici l'immortalité aussi bien dans le sens de souvenir que dans le sens de vie sans fin. A vrai dire, on est un peu étonné de la façon dont s'exprime ici le Sage. N'aurait-il pas été plus simple de dire: elle est couronnée de l'immortalité et son souvenir reste toujours parmi les hommes? Bois¹ propose de corriger le texte de la façon suivante: ἀθανασία καὶ μνήμη ἐν αὐτῇ. Ainsi se trouverait mieux établi le double sens de l'immortalité. L'hypothèse est ingénieuse. Heinisch² l'avait d'abord acceptée, mais il l'abandonne dans son commentaire. Une telle leçon, en effet, n'a aucun fondement dans les manuscrits et, de plus, elle ne s'impose nullement. Les mérites des justes ont une valeur éternelle. Car, d'une part, Dieu les reconnaît, en prend note en quelque sorte et les rétribue par l'immortalité. D'autre part, même chez les hommes le souvenir du juste vertueux survit. Le Sage nous dit d'ailleurs que Dieu récompense les justes d'une immortalité réelle et non pas seulement par le souvenir.

Le verset 2 reprend la même idée et la développe. Chez les hommes, la vertu des justes est immortelle, ou plutôt les hommes qui possèdent cette vertu sont immortels, parce qu'ils exercent autour d'eux une action bienfaisante. La force de cette vertu est telle qu'elle s'exerce même en l'absence des justes. Si elle est présente, on est porté à l'imiter, et, si elle se dérobe à nos yeux, nous la cherchons et la désirons.

Mais tout cela est encore peu de chose à côté de ce que Dieu fait pour la récompenser. Pour suggérer à ses lecteurs la grandeur de cette récompense divine, le Sage se sert d'une comparaison empruntée

¹) *Op. cit.*, p. 386. La leçon de Bois est encore admise par Siegfried.

²) Cf. *Griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, p. 67.

aux jeux grecs. La vertu couronnée, c'est-à-dire l'homme vertueux, prend part dans l'éternité à un cortège triomphal. Elle a, en effet, remporté la victoire sur cette terre, dans un combat qui comportait des prix incorruptibles¹.

Les versets suivants se rapportent de nouveau aux impies et à leurs enfants. Le Sage les compare à des plantes qui n'ont pas de racines profondes :

- 4,3 Mais la nombreuse postérité des impies ne sera d'aucune utilité;
et, provenant de rejetons bâtards, elle ne poussera pas de racines en profondeur et ne s'établira point sur un fondement solide.
- 4 Et même si, pour un certain temps, ils produisent des rameaux, étant fixés sans solidité, ils seront ébranlés par le vent et la force des ouragans les déracinera.
- 5 Tout autour les rameaux encore tendres seront brisés; leur fruit est inutile, pas assez mûr pour être mangé et impropre à tout usage.

Au début de cette invective, le Sage oppose les enfants des impies (*πολόγονον ἀσεβῶν πλῆθος*) aux justes privés d'enfants. Il y a là un indice des plus sérieux en faveur de notre hypothèse que les «adultères» sont ici pris pour des impies. Cf. 3,16—17.

¹) Il importe peu de savoir si *ἄθλων* vient d'*ἄθλος* ou d'*ἄθλον* et signifie lutte ou prix du combat. Des auteurs, comme par exemple Grimm (op. cit., p. 99) et Heinisch (op. cit., p. 77), optent pour la première signification. D'après eux, le Sage aurait voulu indiquer par ces luttes sans souillure l'opposition qui existe entre les luttes de l'arène, où très souvent on se maculait de sang et de poussière, et les luttes plutôt spirituelles soutenues en vue de l'éternité. Mais la seconde signification ne semble pas moins à propos: pour avoir remporté la victoire dans le combat à prix incorruptibles. Toutefois la difficulté pour cette explication est dans ce que le mot se trouve au pluriel; on ne peut guère trop s'expliquer cette pluralité de prix. Peut-être cette forme a-t-elle pour but de désigner la richesse même du prix obtenu.

L'auteur de la Sagesse, pour décrire leur situation, a recours à une image prise dans la nature. Ces impies, avec toute leur postérité, sont comme des rejetons bâtards sans solidité, qui doivent tôt ou tard céder à la force des vents. La pensée du Sage semble être la suivante. Comme des plantes qui poussent un certain temps, mais disparaissent soudain, les impies semblent, à première vue, être heureux et prospérer en tout. Mais tout à coup leur bonheur s'évanouit. L'idée fondamentale que le Sage veut ici nous rappeler est donc celle de l'instabilité du bonheur des impies. Ils ne tireront aucun profit de leurs familles nombreuses, s'ils n'ont pas eu soin de redevenir justes.

Nous ne pensons pas que l'on puisse pousser davantage la signification de l'image employée par l'auteur. D'après Heinisch¹, les enfants des impies, sous l'influence »d'impressions morales et religieuses«, commencent une vie honnête; mais plus tard, n'ayant pas de fermeté intérieure, ils succombent à la tentation. Ou bien ils se trouvent d'abord dans de brillantes conditions et sont honorés de leur entourage; mais plus tard ils seront déshonorés et tomberont dans le malheur. Grimm² trouve dans cette image une signification entièrement eschatologique. Si le v. 5, dit-il, »ne sert pas uniquement à la pure présentation de l'image, il ne peut indiquer qu'une chose, à savoir que les œuvres des impies n'existent plus devant l'empire et le jugement de Dieu«. (»... vor göttlichem Walten und Gericht«). Cette explication est acceptable, à condition que l'on ne suppose pas quelque événement messianique terrestre. Une telle supposition, en effet, ne trouverait aucune base solide dans le livre de la Sagesse. Le sens eschatologique du v. 5 n'en reste pas moins clair: au jugement de Dieu — jugement particulier ou jugement général — les œuvres des impies ne comptent point.

Les impies, quelque nombreuse que soit leur postérité, n'échappent donc point au châtement, et ce châtement, nous l'avons déjà remarqué, doit atteindre les impies principalement dans l'au-delà. Cela nous est encore confirmé par le dernier verset de cette péricope:

¹) *Op. cit.*, p. 78.

²) *Op. cit.*, p. 100.

4,6 Car les enfants de sommeils illégitimes

sont témoins du crime contre leurs parents au moment
de leur discussion.

Tous les auteurs, à notre connaissance, sont d'accord pour voir dans le mot *ἐξετασμός* un terme eschatologique. Que veut-il dire au juste? On doit le rapprocher de *τῇμέρᾳ διαγνώσεως* (3,18), d'*ἐξέτασις* (1,9) et de *καιρὸς ἐπισκοπῆς* (3,7). Il s'agit là d'une »discussion« ou, en termes eschatologiques, d'un jugement. La scène mérite plus que d'autres ce nom de jugement; car on y discute les mérites des parents et leurs enfants sont appelés à témoigner contre eux.

Les enfants sont-ils jugés, eux aussi, à cette occasion? Cela n'est pas affirmé, mais non plus nié, *αὐτῶν* pouvant se rapporter aussi bien aux uns qu'aux autres. Puisqu'il y a confrontation entre les parents et les enfants, ce qui suppose la présence d'un groupe de personnes, nous pensons qu'il faut voir dans cet *ἐξετασμός* plutôt le jugement général.

Résumons maintenant les idées de cette péricope assez étendue, parfois quelque peu diffuse et composée d'éléments disparates. L'Ancien Testament contient nombre de textes qui paraissent établir une liaison étroite entre la justice et une descendance nombreuse. Le Sage, sous l'action de l'inspiration divine, met au point cette conception ancienne. La vertu reçoit son prix dans l'au-delà; dès lors on ne doit point s'inquiéter si elle n'est pas toujours rémunérée ici-bas. Si, par conséquent, une femme ou un homme vertueux et justes restent privés d'enfants toute leur vie, il n'y a en cela rien d'anormal. S'ils restent justes malgré tout, leur justice ne passera pas inaperçue. A la »visite des âmes«, ils recevront leur récompense et auront une place enviable. De même on ne doit pas non plus se troubler en voyant prospérer des familles impies. Ce bonheur est trompeur et il se termine tôt ou tard par une fin lamentable. La mesure de la rétribution de la vertu étant l'éternité (cf. 4,2), il importe peu de savoir pendant combien de temps les impies peuvent jouir d'un bonheur apparent. Ce qui importe, c'est de savoir avec certitude qu'un jour ce bonheur sera irrémédiablement anéanti.

En somme, le Sage a posé et résolu très nettement son problème. Il en cherche la solution non dans l'ordre terrestre, mais dans l'ordre transcendant.

II

Le Sage avait affirmé que les enfants des impies seraient »imparfaits«, c'est-à-dire n'atteindraient pas leur fin (3,6; 4,5). Cette affirmation risquait d'être mal comprise, soit des impies, soit des justes eux-mêmes. On pouvait croire qu'il s'agissait pour les impies d'une mort prématurée. Or les justes, eux aussi, ne connaissent-ils pas souvent une mort semblable? La mort prématurée ne serait-elle donc plus une peine? A cette question le Sage donne une réponse péremptoire dans le passage 4,7—19.

Pour faire comprendre sa pensée, il ne sera pas inutile de rappeler certains textes de l'Ancien Testament, où il est question d'une longue vie comme récompense de la justice.

Le quatrième commandement du décalogue est ainsi libellé: »Honore ton père et ta mère, afin que tes jours soient prolongés dans le pays que Yahveh, ton Dieu, te donne«. (Ex. 20,12). Cette même idée se retrouve aussi dans les livres postérieurs. Ainsi le Psalmiste se rassure lui-même en affirmant que les »hommes de sang et de ruse ne verront pas la moitié de leurs jours«. (Ps. 55,24). Dans les Proverbes (3,1—2), la Sagesse dit expressément que l'observation de ses préceptes assure une vie longue:

- 3,1 Mon fils, n'oublie pas mes enseignements
et que ton cœur garde mes préceptes.
- 2 Ils te procureront de longs jours,
des années de vie et la paix.

Or les conseils et les préceptes de la Sagesse sont identiques à la somme des lois et prescriptions contenues dans la Thora. En dernière analyse, c'est donc la justice, c'est-à-dire l'observation de la Thora, qui apporte une vie longue et la paix.

Un peu plus loin, l'auteur des Proverbes (16,31) rassure de nouveau ses lecteurs en disant qu'on ne peut atteindre la vieillesse qu'en marchant dans le chemin de la justice :

Les cheveux blancs sont une couronne d'honneur,
c'est dans le chemin de la justice qu'on la trouve.

En présence de telles affirmations, les Juifs ne pouvaient-ils pas se demander quelquefois si Dieu ne manque pas à la justice en faisant mourir prématurément un juste? Ils avaient également subi sans doute les railleries des Juifs apostats, qui ne laissaient point passer une occasion si belle de tirer un argument contre la Providence.

La réponse de l'auteur à cette question se ramène à quelques idées maîtresses. Il repousse d'abord d'une manière catégorique la pensée qu'il y aurait injustice de la part de Dieu s'il faisait mourir prématurément un juste. Ce juste, en effet, ne perd aucunement sa récompense, puisque celle-ci lui est réservée dans l'au-delà. Telle est, pour ainsi dire, la thèse du Sage, v. 7, à l'appui de laquelle viennent quatre considérations plus ou moins longuement développées.

Le Sage affirme avant tout que le juste, même s'il meurt avant l'âge, a malgré tout atteint une vieillesse remarquable. En dialecticien avisé, il sauve de cette façon le mot en abandonnant la chose; car, dans les textes que nous venons de citer, il s'agit bien de la longueur de la vie physique. Lui, cependant, transpose ces promesses divines sur un autre plan (v. 8—9 et 13). Mais il y a plus. La mort prématurée qui atteint le juste est même le signe d'un amour particulier de Dieu pour lui. (V. 10 et 14a). Il y a avantage pour ce juste à mourir prématurément: c'est la troisième considération du Sage en faveur de sa thèse. (V. 11 et 12). Finalement, l'auteur s'en prend aux impies en comparant leur sort à celui du juste défunt. (V. 14b—19). Cette dernière pensée, plus développée que les autres, nous révèle la préoccupation principale de l'écrivain dans cette partie de son livre. Comme cette dernière considération s'achève par l'exposé du sort des impies après le jugement particulier, nous expliquerons seulement la première partie, v. 14b—17, la fin, v. 18—19, ayant déjà été étudiée antérieurement¹.

¹) Cf. p. 102 sq.

Il ne faut nullement penser, affirme l'auteur, qu'une mort prématurée fasse perdre au juste sa récompense:

4,7 Le juste, même s'il meurt avant l'âge, est dans le repos.

Il est évidemment question ici de la mort prématurée d'un juste et non de sa mort subite quelle qu'elle soit. Cependant le passage semble indiquer en même temps une mort subite, ou du moins inopinée. En effet, nous avons là un aoriste: *ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι*¹. L'action est donc décrite comme instantanée. La mort prématurée en général, mais surtout la mort prématurée d'un juste, devait toujours avoir quelque chose, sinon de subit, au moins d'inopiné. Toujours est-il que le juste gagne à cette mort, loin d'y perdre quelque chose. Nous avons déjà analysé antérieurement le sens de ce repos (*ἀνάπαυσις*) du juste ainsi mort, mot que la Vulgate rend par *refrigerium*² et constate qu'il désigne la béatitude éternelle dans l'au-delà³.

Mais il ne faut pas conclure de cette fin prématurée que ce juste mort jeune n'ait pas atteint un âge avancé. En effet, le Sage nous prévient qu'il faut bien s'entendre sur le véritable concept de la vieillesse qui mérite d'être honorée:

8 Car la vieillesse honorable n'est pas une vie longue
et elle ne se mesure pas au nombre des années.

9 Mais la prudence tient lieu pour les hommes de cheveux blancs
et une vie sans tache de vieillesse.

13 Consommé en peu de temps, (le juste) a rempli une longue
carrière.

Dans ces trois versets, le Sage renverse simplement les idées courantes sur la vieillesse en tant que signe d'une vie bien remplie. Pour lui, le but de la vie humaine est tout entier dans l'au-delà, de sorte que l'âge n'y fait rien. C'est pourquoi, aux versets 8 et 9, il dé-

¹) Le verbe *φθάνειν* se construit plutôt avec un participe. La construction avec un infinitif est assez rare. Elle se trouve encore dans notre livre 6,13.

²) Cf. p. 78 sq.

³) Le syriaque ajoute un nouveau membre à notre verset: «Et s'il meurt après de longs jours, il sera trouvé en honneur». Cette addition contraste cependant trop avec le contexte pour qu'on puisse la regarder comme authentique. Cf. HOLTZMANN, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit*, p. 81.

montre d'abord en quoi consiste la véritable vieillesse, puis au v. 13 il expose que, pour atteindre le but de la vie, il n'est pas besoin d'arriver à un âge avancé.

La véritable vieillesse n'est pas la longévité, elle n'est pas mesurée au nombre des années. Par *πολυχρόνιον* on doit entendre l'état de vieillesse qui se manifeste par certains signes extérieurs et, en particulier, par les cheveux gris. Mais ces signes-là ne comptent guère pour le Sage. Pour juger de la valeur véritable de la vie d'un homme, il ne faut pas non plus s'en tenir au nombre des années. D'après la pensée du Sage, il y a, par conséquent, une mesure de l'âge qui ne dépend pas du nombre des années et, de plus, cette mesure une fois remplie, la véritable vieillesse dure toujours et ne perd jamais sa valeur. En quoi consiste-t-elle? Nous le verrons plus loin, mais dès maintenant on peut se rendre compte qu'elle est établie sur une base morale et non physique.

Où donc faut-il chercher la véritable vieillesse? Quels sont les indices extérieurs qui la manifestent et qu'est-ce qui en constitue la mesure? La réponse à ces questions nous est donnée au v. 9. C'est la prudence qui sert à l'homme de cheveux gris, et, par suite, une «vieillesse» qui se manifeste à un tel signe ne doit point être mesurée au nombre des années.

Voilà donc renversée une opinion ancienne sur l'essence même et la valeur de la vieillesse. Hâtons-nous d'ajouter que le Sage n'est pas seul à proposer cette nouvelle appréciation de l'âge humain. Sous la plume de Philon se rencontrent des expressions semblables sur l'âge véritable¹. Les païens eux-mêmes avaient déjà senti que la vie n'a de valeur que dans la mesure où elle est bien vécue. Grimm² donne plusieurs extraits d'auteurs païens, d'où l'on voit que la maxime de Sénèque: *«Vitam actu metiamur, non tempore»*, était généralement suivie³. C'est encore Sénèque qui a écrit cette pensée fort juste: *«Non est quod quemquam propter canos aut rugas putes diu vixisse. Non enim ille diu vixit, sed diu fuit»*. C'était aussi l'opinion des théra-

¹) Cf. les passages cités dans Grimm, *op. cit.*, p. 102.

²) *Ibid.*, p. 102.

³) Sénèque, *Ep.* 93.

⁴) *De brevitae vitae*, 8.

peutes que la vie ne doit pas se mesurer au nombre des années, autant du moins que nous pouvons le savoir par le témoignage de Philon. Mais peut-on de là conclure que l'auteur du livre de la Sagesse ait été thérapeute? Les idées semblables qui reviennent aussi souvent sous la plume d'auteurs païens démontrent bien que les thérapeutes n'en avaient pas le monopole.

L'auteur de la Sagesse ne s'arrête d'ailleurs pas à la conception païenne de la vie. En effet, pour lui, l'âge se mesure par une vie sans tache; mais cette vie parfaite est encore la voie qui conduit à la béatitude auprès de Dieu. Sénèque et les thérapeutes pouvaient bien philosopher sur l'âge mesuré d'après les vertus; mais ce qu'ils n'ont pas fait, c'est de mettre la vertu en relation avec la fin de l'homme dans l'éternité. Ces païens pouvaient bien allier à cette notion de la vieillesse des rêveries mythologiques; mais ils ne voyaient point, dans la vie humaine bien remplie, un moyen d'arriver à la béatitude. La morale du Sage est beaucoup plus élevée et plus féconde.

Au v. 13, l'auteur donne toute la raison de sa doctrine:

Consummé en peu de temps, il a rempli une longue carrière. D'aucuns ont traduit le participe *τελειωθείς* par «mort», ou bien interprété ainsi cette assertion: «par la mort arrivé à la destination céleste et à la béatitude». Mais de telles interprétations sont erronées; car d'abord *τελειωθείς* ne doit pas être confondu avec *τελευτήσας*. En effet *τελειοῦσθαι* ne signifie jamais mourir, mais parvenir à un certain terme, à un achèvement ou à une consommation. Ensuite, il n'est pas encore question, au v. 13, de la récompense dans l'au-delà, mais seulement d'une des conditions préalables à son acquisition. Cet achèvement consiste uniquement dans la justice; car c'est le juste qui, en peu de temps, arrive à ce terme. Or être juste, c'est être fidèle à la religion de Yahveh. Pour un Israélite ceci ne pouvait pas présenter de problème. Remarquons cependant que, d'après les idées du Sage, cette justice, liée à la pratique de la Loi, dépend quand même en quelque sorte du temps. On a l'impression que, d'après ses vues, tout homme doit acquérir une certaine somme de mérites et que cette somme peut s'atteindre dans certaines circonstances plus vite que dans d'autres. Ainsi ce juste qui est mort jeune emporte avec lui autant de mérites ou de titres à la récompense dans l'au-delà que s'il avait

vécu un temps fort long¹. Pratiquement la longueur de la vie compte très peu dans l'acquisition de cette récompense. Il suffit d'avoir eu le temps nécessaire pour mériter d'être compté parmi les justes. Dès lors, la mort peut venir à n'importe quel moment; le juste ne peut rien y perdre, la longueur de la vie n'apparaissant plus comme proprement une récompense de la justice.

Mourir jeune c'est bien plutôt, pour le juste, un avantage. Car, d'une part, cela démontre un amour tendre de Dieu pour l'âme de ce juste et, de l'autre, cette mort, précisément parce que prématurée, sauve le juste de bien de tentations qu'il aurait eu à subir ici-bas. C'est ce que le Sage expose dans la suite.

Les versets 10 et 14b expriment une idée dont la portée eschatologique doit être examinée avec un soin spécial.

10 Étant devenu agréable à Dieu, il a été aimé (par lui),
et comme il vivait parmi les pécheurs, il a été transféré.

De nouveau nous rencontrons ici les deux facteurs qui contribuent à la béatitude du juste dans l'au-delà. Tout d'abord il devient agréable à Dieu, sans doute par l'acquisition de certaines qualités que par nature il ne possédait pas. En récompense de ces qualités le juste sera aimé par Dieu: *ἡγαπήθη*. Ce n'est point là une tautologie avec *εὐάρεστος γενόμενος*, puisque *ἡγαπήθη* désigne plutôt une conséquence qu'une raison. Ainsi on n'est pas obligé de changer la leçon, comme quelques auteurs l'ont proposé².

Le verbe *ἀγαπᾶν* désigne ici un amour qui tend à l'union avec la personne aimée. Dieu nous est présenté comme quelqu'un qui attend que l'on acquière la justice pour être aimé et reçu par lui dans sa société. C'est ce qui est dit d'une façon non moins claire dans le second membre de notre verset. L'amour, sans doute, était un des motifs qui ont amené l'enlèvement du juste auprès de Dieu; mais un autre motif consistait en ce que le juste vivait parmi les pécheurs. Ainsi se révèle un double caractère de cet amour divin. D'une part, cet amour appelle en quelque sorte l'union du juste à Dieu et, de

¹) *Πληροῦν χρόνον*, dans le sens de vivre un temps déterminé, est une expression d'origine plus récente. Elle n'est connue que des auteurs de l'hellénisme. Cf. aussi Eccli. 26,2—LXX.

²) Cf. Grimm, *op. cit.*, p. 103.

l'autre, cette union est encore hâtée parce que Dieu veut mettre une pareille sainteté à l'abri de toute souillure et de toute atteinte de la part des pécheurs.

Il n'est pas dit expressément où le juste est transféré; mais le contexte est clair. C'est Dieu qui aime le juste; c'est donc chez lui que ce juste est transporté. Que le juste soit auprès de Dieu, cela résulte aussi de la très grande ressemblance qui existe entre ce tableau et celui de l'enlèvement d'Hénoch, raconté dans la Genèse 5,24. D'ailleurs, d'une façon générale, la portée eschatologique de Sap. 4,10 et 14 s'éclaire à la lumière de Gen. 5,24. Récapitulant brièvement la vie des premiers patriarches d'Adam à Noë, Moïse ajoute à propos de chaque personnage: »Et il mourut«, *wayyâmot*. Cependant la notice sur Hénoch sort du cadre. Après avoir relaté le nombre de ses années, l'auteur sacré conclut: »Hénoch marcha avec Dieu, et il n'était plus, car Dieu l'avait pris«. Suit la notice sur Metušelah, puis celle sur Lamech; mais ces deux s'achèvent encore par le même *wayyâmot*. L'auteur de la Genèse avait, par conséquent, l'intention de souligner le sort extraordinaire d'Hénoch.

Deux faits appellent l'attention dans ce récit. Tout d'abord Hénoch ne connut pas la mort. Fait singulier, vu la condamnation portée contre l'humanité tout entière. Le second fait, c'est qu'Hénoch est pris ou enlevé par Dieu. Nul doute que le patriarche ainsi favorisé par cette intervention spéciale de Yahveh ne se trouve auprès de lui. Par là, dès le commencement de l'Ancien Testament, une exception est faite à la loi de la mort et à la nécessité de descendre au *šeol*. Les Juifs pieux pouvaient trouver, dans l'exemple d'Hénoch, au moins une indication qu'il y a toujours quelque espoir d'être réuni à Dieu après la mort sans devoir descendre au *šeol*, en attendant que plus tard Dieu révèle une doctrine plus complète sur les choses de l'au-delà.

Le verbe *lâqah* qui exprime la »prise« d'Hénoch par Dieu mérite une attention particulière. Il ne signifie, en soi, que prendre, saisir, enlever. Mais il semble qu'il ait assez tôt reçu le sens eschatologique spécial qui lui fit désigner l'enlèvement fait par Dieu de quelque personne juste pour la prendre auprès de lui. Dans tous les cas, ce verbe est toujours employé quand il est question d'un sort escha-

tologique exceptionnel¹. Le cas le plus semblable à celui d'Hénoch est la narration de l'enlèvement du prophète Élie, 4 Reg. 2: quatre fois il y est dit que Dieu l'a »pris«. Il s'agit bien encore là de l'enlèvement d'un homme corps et âme, c'est-à-dire sans une mort préalable, auprès de Dieu. Plus exactement il est dit qu'Élie s'en alla dans un char de feu vers le ciel. Toujours est-il qu'il n'est plus sur la terre; car les recherches des disciples du prophète qui, à l'exception d'Élisée, croient pouvoir le retrouver sur une montagne ou dans une vallée lointaine, s'avèrent comme absolument inutiles.

Le verbe *lâqah* a le même sens dans deux psaumes eschatologiques, qui, nous semble-t-il, forment la transition des récits relatifs au cas d'Hénoch et d'Élie à celui de la Sageesse. C'est d'abord le Ps. 49. Le psalmiste, en considération des choses nouvelles et importantes qu'il va publier, invite (v. 2—5) tous les peuples à écouter les paroles de sagesse qu'il va préférer. Au v. 11 il constate que les sages périssent aussi bien que les insensés. Mais il y a cependant une différence entre la mort de ces deux catégories d'hommes. Les insensés croient qu'ils laisseront une mémoire éternelle sur la terre. Oubliant leur propre mortalité, ils paraissent vivre comme s'ils ne devaient jamais mourir. (V. 12). Mais tous ceux qui pensent de la sorte se trompent amèrement. Ils iront au *šeol* comme un troupeau et c'est là qu'ils finiront leur vie en apparence brillante. Il en est tout autrement du juste. Voici l'espoir ferme du psalmiste lui-même (v. 16):

Mais Dieu rachètera mon âme des mains du *šeol*, parce qu'il me prendra. (*Yiqqâhenî*).

Si le psalmiste espère ne pas devoir aller au *šeol* au moment de la mort, c'est sans doute parce qu'il compte trouver un refuge auprès de Dieu; car on ne connaît point un troisième lieu eschatologique chez les Hébreux. Ici c'est pour la première fois que *lâqah* s'applique à un homme qui, tout en passant par la mort, arrive quand même auprès de Dieu, en évitant le sort du *šeol*.¹

Le Ps. 73 n'est pas, sous ce rapport, d'une importance moindre que le précédent. Le psalmiste pose de nouveau le problème, angois-

¹) Cet usage de la racine *lâqah* ne paraît pas se restreindre à la Bible seule; car l'épopée de Gilgamesh emploie le verbe parallèle *liqû* en parlant de l'enlèvement du héros du déluge par les dieux.

sant pour les Juifs, du bonheur des méchants. Il avoue n'y avoir rien compris avant d'avoir pénétré dans le sanctuaire de Dieu. Là il a finalement compris le sort véritable des pécheurs et surtout saisi l'avenir magnifique réservé aux justes. Il exprime en particulier sa conviction d'être à jamais avec Dieu, non seulement pendant la vie, mais même et surtout après la mort. Les versets 23 et 24 méritent d'être cités en entier :

Mais je serai à jamais avec toi;
tu m'as saisi la main droite;
par ton conseil tu me conduiras
et, après, tu me prendras (*tiqqâhenî*) dans la gloire.

Le psalmiste espère que, durant cette vie, il marchera guidé par la main de Dieu et qu'après la mort il sera reçu dans la gloire. Il ne peut y avoir de doute que *lâqah* désigne ici encore l'enlèvement d'un homme auprès de Dieu, idée rare dans le système eschatologique de l'Ancien Testament. Il ne semble pas qu'on l'ait généralisée trop rapidement en en faisant l'application à tous les justes. Le psalmiste n'avait parlé que de lui, à la première personne, et les deux cas d'Hénoch et d'Élie étaient bien trop extraordinaires pour que l'on pût y fonder une espérance personnelle en les lisant.

C'est le livre de la Sagesse qui, le premier, attribue à tous les justes le sort d'Hénoch, avec quelques différences bien entendu. Le Sage s'en tient surtout au récit grec de la Genèse et du Siracide (44,16). Celui-ci avait d'ailleurs, lui aussi, suivi de très près la recension des Septante. Cette dernière a rendu assez librement l'hébreu, sans toutefois en changer le sens. Pour Gen. 5,24, nous lisons dans la version grecque: *καὶ ἐνῆργεστοῦεν Ἐνώχ τῷ θεῷ καὶ οὐχ εὐρίσκειτο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*. Les verbes *ἐνῆργεστειν* et *μετατίθεσθαι* se rencontrent aussi chez le Siracide, lorsqu'il parle d'Hénoch. Le Sage en faisant allusion au cas d'Hénoch et en l'appliquant à tous les justes, emploie de nouveau ces deux termes caractéristiques, dont le second correspond à l'hébreu *lâqah*¹. Mais ce qui lui est propre, c'est d'avoir le

¹) Quand saint Paul, plus tard, voudra lui aussi se servir de l'exemple d'Hénoch, il le fera également à l'aide des expressions déjà traditionnelles, à ce qu'il semble. Cf. Hebr. 11,5.

premier étendu le cas d'Hénoch aux justes en général. Toutefois comme on le voit, il ne mentionne pas le nom d'Hénoch¹.

Quelle est la portée exacte de la comparaison implicite que fait le Sage entre Hénoch et le juste mort prématurément? Il est hors de doute que le cas du célèbre patriarche ne trouve pas son application complète chez le juste, parce que celui-ci meurt alors qu'Hénoch ne connût point la mort. Les points communs sont dans le fait que Dieu aime le juste comme il a aimé Hénoch, parce que le juste s'était rendu agréable à Dieu. En conséquence, le juste sera pris, transféré par Dieu comme Hénoch l'a été, mais avec cette différence que c'est seulement l'âme du juste qui profite de cet enlèvement. En réalité, ce juste décédé jeune échappe aussi à la mort, mais à cette mort de l'âme qui est le partage des impies². On peut donc dire que le Sage a fait de l'histoire d'Hénoch une application par accommodation de sens. Le cas d'Hénoch devient, par suite, un cas-type pour tous les justes, dans ce sens qu'ils sont tous enlevés et transférés par Dieu au ciel³. Cornely⁴ pense, de plus, que rien n'empêche de trouver aussi dans *μετατίθεσθαι* l'indication que la mort de ces justes ne sera pas perpétuelle: quand ils seront un jour ressuscités, ils jouiront de nouveau de la vie du corps et de l'âme. Il nous semble toutefois que c'est trop presser les mots et leur donner un sens qu'ils ne paraissent pas avoir.

Mais ce n'est pas seulement Dieu qui aime le juste. Le juste aussi a un amour pour Dieu et c'est pourquoi il se hâte de sortir de ce monde d'iniquité afin de se rendre auprès de son Dieu aimé. C'est ce que l'on peut déduire du v. 14a qui, tout en répétant la pensée du v. 10, y ajoute cependant un élément nouveau qui n'est pas à négliger.

14a Car son âme était agréable au Seigneur;

c'est pourquoi elle s'est hâtée de sortir du milieu de l'iniquité.

¹) Heinisch (*op. cit.*, p. 81) dit avec raison: »Les lecteurs juifs savaient qui il (le Sage) voulait rappeler, et les lecteurs païens n'auraient rien gagné à la communication du nom«.

²) Cf. le chapitre sur la destinée de l'homme, p. 43 sq.

³) Il vaut mieux parler d'une explication typique plutôt que d'une allégorie, comme le fait Grimm, *op. cit.*, p. 103.

⁴) *Op. cit.*, p. 158.

Le premier membre du verset n'ajoute rien au v. 10. C'est le second qui doit retenir notre attention: *διὰ τοῦτο ἔσπευσεν ἐκ μέσου πονηρίας*. La plupart des versions, surtout les versions latine et syriacque, ont traduit ce passage d'une façon transitive. Ainsi la Vulgate: *Properavit (sc. Deus) educere illum*. Beaucoup de traductions modernes suivent cette façon de voir. En soi, elle ne semble pas exclue; car *ἔσπευσεν* pourrait, à la rigueur, avoir un sens transitif. Dans ce cas, le sujet serait *νόμος*, mot qui est cependant au datif dans le texte, et on devrait, de plus, suppléer *αὐτήν*. Cette interprétation est encore appuyée, comme le pense Heinisch¹, par le v. 11, où Dieu est présenté comme enlevant le juste du milieu de l'iniquité. On peut cependant traduire aussi *ἔσπευσεν* intransitivement, et cela d'une façon plus satisfaisante pour la grammaire. Le sens ainsi obtenu n'offre d'ailleurs aucune difficulté: le juste ne déroge en rien au pouvoir absolu de Dieu sur la vie et la mort et le suicide n'est nullement présenté comme un moyen de sortir plus tôt du milieu de l'iniquité. Sentant l'amour que Dieu lui porte, l'âme éprouve le désir de s'unir à lui le plus tôt possible et de quitter ainsi en même temps ce milieu d'iniquité. Il y a donc une certaine correspondance entre les desseins de Dieu sur les âmes des justes et les désirs de ces âmes elles-mêmes. C'est un argument de plus contre l'opinion qui regarde comme un malheur la mort prématurée du juste. A tous les points de vue, elle apparaît plutôt comme un bonheur et un privilège spécial.

Le Sage mêle à son exposé un peu de psychologie, v. 11 et 12:

11 Il a été enlevé de peur que la malice n'altérât son
intelligence

ou que la ruse ne trompât son âme.

12 Car l'enchantement du vice obscurcit le bien
et le vertige de la passion pervertit un esprit sans malice.

Le juste est littéralement »ravi« de cette terre. Le verbe *ἁρπάζειν* qui est employé ici exprime très fortement cette idée. Plus tard, les écrivains du Nouveau Testament se serviront, eux aussi, de ce verbe et toujours dans un sens favorable. Ainsi dans l'histoire de l'eunuque de la reine Candace, il est dit que Philippe »fut ravi« par l'Esprit du

¹) *Op. cit.*, p. 83.

Seigneur. (Act. 8,39). Nous retrouvons ce verbe sous la plume de l'Apôtre des gentils, une fois au sens mystique (cf. 2 Cor. 12,2.4) dans la narration de son ravissement au troisième ciel, et une fois au sens eschatologique, 1 Thes. 4,17. Ces rapprochements nous permettent de constater que le verbe ἀρπάζειν correspondait, chez les écrivains familiers avec les idées du judaïsme, à l'hébreu *lâqah*, tout comme μετατίθεσθαι.

Le juste a été enlevé de peur que la malice n'altérât son intelligence. L'influence du mal moral concerne ici avant tout l'intelligence, qu'elle est capable de changer. Le verbe ἀλλάσσειν, tout comme ἀλλοιοῦν, lorsqu'il est appliqué à un concept moral, signifie presque toujours un changement du bien au mal¹. Puisque c'est aussi »la ruse« qui attire et trompe l'âme du juste, δόλος doit être pris ici dans le sens d'un mal plutôt sensuel qu'intellectuel, présenté comme un bien afin de tromper les simples².

Mais ce n'est pas seulement dans son entourage que le juste trouve des pièges à son innocence. Il y en a aussi en lui-même. En effet, le mal et la perversion exercent sur les hommes une telle fascination que les bonnes qualités (τὰ καλὰ) du juste s'en trouvent par là diminuées. Τὰ καλὰ peut avoir un sens objectif ou subjectif. Dans le sens objectif, il désignerait le bien moral en général ou bien la bonté morale. Dans le sens subjectif, il se rapporterait aux bonnes qualités ou dispositions du juste. C'est ce second sens qui, à cause du parallélisme avec 12b, apparaît comme plus satisfaisant. Le verbe ἀμυροῦν doit être alors pris au sens figuré; car les bonnes dispositions d'un homme ne peuvent pas être obscurcies au sens propre du mot. Ce verbe équivaut alors à changer, corrompre. Lorsque cette fascination du mal saisit l'âme du juste, les passions jusque-là endormies se ré-

¹) Sap. 12,10 fait cependant exception.

²) Sur la manière dont saint Augustin a exploité ce verset contre les Pélagiens, cf. l'article BLACHÈRE, *Commentaire de Saint Augustin sur un verset du livre de la Sagesse*, dans *Revue Augustinienne*, 1902, p. 409—421. — Ce verset a aussi été utilisé en faveur de la »scientia media«.

veillent. Leur action est exprimée par *ρεμβασμός*, le vertige, terme qui indique fort bien tout ce qu'il y a d'instable et de mouvementé dans une vie qui se trouve sous l'empire des passions. Or ces passions se trouvent dans le juste lui-même. En permettant qu'il meure promptement, Dieu ne le délivre pas seulement de son mauvais entourage, mais, d'une certaine façon, de lui-même. Ici encore la vie terrestre apparaît aux yeux du Sage comme un stade d'épreuve dont il faut aspirer à être délivré le plus tôt possible. Cela ne veut cependant aucunement dire qu'il y ait dans son livre l'idée d'une haine de la vie et du corps, à la façon des platoniciens. Ses vues sur la »pesanteur« du corps et sur le désir de s'en délivrer sont entièrement d'accord avec l'enseignement de la Bible sur la chute originelle et la Providence qui gouverne tout. Il n'admet pas, comme les impies, que nous sommes nés par l'effet du hasard, *αὐτοσχεδῶς* (cf. 2,2); il enseigne, au contraire, que c'est dans un but spécial que les hommes reçoivent l'existence. C'est Dieu qui permet qu'ils viennent à la vie. C'est lui aussi qui en détermine la longueur, en les prenant auprès de lui le moment venu ou en les jetant dans l'hadès. Le juste peut bien avoir un certain désir de sortir de cette vie terrestre; mais ce désir reste toujours discret et soumis à la décision divine. (Cf. v. 14b). La mort prématurée du juste apparaît donc comme une véritable délivrance, dont le juste peut être reconnaissant à Dieu.

Néanmoins cette mort prématurée sera incompréhensible pour beaucoup d'hommes:

14c Mais les peuples voient cela et n'y réfléchissent pas
et ne se mettent pas en esprit

15 que la grâce et la miséricorde sont pour ses élus
et la visite pour ses saints.

16 Le juste mort condamnera les impies vivants
et la jeunesse consommée rapidement, une longue
vieillesse de l'injuste.

17 Ils verront la fin du sage
et ne comprendront pas ce que Dieu avait décidé à
son sujet,
ni pourquoi le Seigneur l'a mis en sûreté.

Le pluriel *λαοί*, les peuples¹, rappelle les *goïm*, mais seulement pour l'expression; car le sens en est autre. En effet, nous retrouvons ici l'esprit universaliste du Sage. Ceux qu'il met en opposition ne sont plus les Juifs et les autres nations, — conception qui répondrait à la notion de *goïm* —, mais simplement les justes et les impies. Il est vrai qu'ici il appelle les impies *λαοί*; mais tout à l'heure (v. 16) il va reprendre la dénomination *ἀσεβείς* de sorte qu'il ne peut y avoir de doute sur ceux dont il veut parler ici. Grimm² observe très bien, en se référant à 2,12 et 3,10, que ces peuples comprennent non seulement les nations non-israélites, mais encore les Juifs apostats, par conséquent tous les adversaires des vrais Israélites. »A leur égard les *λαοί* forment la même opposition que le *κόσμος* du Nouveau Testament à l'égard des chrétiens«. Grimm constate donc ici nettement l'universalisme du Sage, mais il laisse toujours de côté la grande question de savoir si le Sage ne veut voir parmi les justes que des Israélites. Plus haut³, nous avons déjà accentué le fait que, pour le Sage, l'idolâtrie est un péché; car toutes les nations idolâtres auraient pu connaître le vrai Dieu, si elles l'avaient voulu. Elles auraient donc pu se ranger, de par leur propre mérite, parmi les nations fidèles. (Cf. 13,1—9). Dans notre passage, la seule chose ou, du moins, la chose principale exigée pour que l'on soit compté parmi les justes, c'est la rectitude de la volonté. Mais cette rectitude doit-elle être nécessairement en relation avec la loi écrite des Juifs? Nous n'oserions pas le dire. En tout cas, par »peuples« le Sage entend ici les non-Israélites idolâtres auxquels peuvent être assimilés les Juifs apostats.

Naturellement, ces »peuples« voient ce qui se passe sur la terre pour le juste, dans la mesure où cela peut se voir. Mais ils n'y réfléchissent guère et ne comprennent pas ce que signifie, pour le juste mort jeune, cet enlèvement prématuré. Auraient-ils pu comprendre s'ils avaient voulu? On a l'impression que le Sage leur en fait un reproche et que, par conséquent, ils sont coupables d'avoir interprété

¹) Quelques manuscrits, surtout l'*Alexandrinus* et le texte éthiopien, donnent *ἄλλοι*, leçon inconnue des meilleurs textes et des versions.

²) *Op. cit.*, p. 106.

³) Cf. p. 83 sq.

d'une façon irrationnelle le décès précoce du juste. Il s'ensuit qu'à l'aide de la réflexion les païens impies sont capables de comprendre les desseins de la Providence divine par rapport à la vie dans l'au-delà. Le Sage supposait-il encore, pour une telle conclusion, l'aide des lumières apportées de l'entourage juif ou résultant des propos du juste mourant lui-même? (Cf. 2,20). Il le sous-entend peut-être; car, immédiatement après notre verset, est mentionnée l'ἐπισκοπή au sujet de laquelle le juste se « vantait », 2,20, de l'avoir un jour en sa faveur.

Nous savons donc avec certitude que les impies n'ont pas compris ou n'ont pas voulu comprendre que « la grâce et la miséricorde sont avec les élus » de Dieu et qu'une « visite » les attend à la sortie de cette vie. Nous avons parlé de la notion d'ἐπισκοπή plus haut¹. Ce terme comprend à la fois et l'exemption pour le juste de subir la mort par excellence ou seconde mort et la réception de la récompense auprès de Dieu après la mort corporelle.

Les impies n'ont rien compris à la mort prématurée du juste. Ce fait les met en état de condamnation par rapport à celui-ci. (V. 16). Cette expression est forte: c'est le juste mort qui condamnera lui-même les impies vivants². De quel jugement et de quelle condamnation est-il question ici? Il ne semble pas que la condamnation envisagée soit celle du jugement général; car nous sommes toujours en présence du juste mort et des impies vivants. D'autre part, même dans le chapitre suivant où il sera pourtant *ex professo* question du jugement général, nous ne trouvons aucune indication d'après laquelle les justes devraient condamner un jour les impies. La condamnation est donc ici tout idéale, comme Grimm³ l'a déjà relevé. Le juste mort donne en quelque sorte par sa conduite une mesure d'après laquelle on peut juger le malheur qui attend les impies pour avoir passé leur vie contrairement à la volonté de Dieu. Heinisch⁴ pense que la condamnation des impies consiste en ce qu'ils n'ont pas suivi la voie dans laquelle a

¹) Cf. p. 85 sq.

²) Il est presque sûr que la leçon καμών doit être préférée à θανών; car, en présence de ζῶντες, c'est plutôt καμών qui a pu être changé en θανών qu'inversement θανών en καμών, adjectif plutôt rare.

³) *Op. cit.*, p. 107.

⁴) *Op. cit.*, p. 85.

marché le juste; car le juste, précisément, a montré qu'une telle conduite est possible et même facile. Cette comparaison suffit pour porter un jugement de condamnation contre les impies. On pourra se décider pour l'une ou l'autre de ces deux explications. L'essentiel est de maintenir une distinction entre cette condamnation et celle qui suivra les jugements proprement dits¹.

La même idée de condamnation se retrouve v. 16b. Une »jeunesse consommée rapidement condamne la longue vieillesse de l'homme injuste«. La jeunesse »consommée« ou arrivée rapidement à la perfection, c'est la vie parfaite du jeune homme décédé. C'est, à vrai dire, lui qui mérite le nom de vieillard. La vieillesse qui consiste dans le nombre des années n'en est pas une, à proprement parler. Aussi la vieillesse véritable condamnera-t-elle sa contrefaçon.

Brusquement, au v. 17, le Sage passe du présent au futur. Grimm estime que la scène décrite se passera dans l'avenir. Ce serait le ton prophétique annonçant le châtimement des injustes. On peut envisager aussi une autre explication: ces futurs peuvent être gnomiques, c'est-à-dire exprimer des cas analogues qui se répètent souvent. Les impies montreront toujours de l'ignorance en présence de la mort prématurée d'un juste, ou, si l'on veut, en présence de la mort des justes en général. Ne comprenant rien à la mort du juste, les impies sont naturellement portés à mépriser sa fin et à se moquer de tout ce qu'il espère dès la vie présente. Mais, en revanche, une fin lamentable leur est réservée avec de justes châtiments. Ainsi se manifestera l'admirable équité de Dieu à l'égard de tous les hommes, justes et pécheurs.

En résumé, la question du sort des justes immédiatement après la mort appelait une autre question, celle du juste mort prématurément. L'auteur la traite en lui donnant une solution qui n'avait point encore été aussi clairement proposée dans l'Ancien Testament. Le juste mort avant l'âge se trouve dans le repos; car la vieillesse véritable, pleine de mérites, ne se mesure pas au nombre des années: elle consiste dans une vie sans tache. C'est ainsi qu'il faut désormais entendre les textes bibliques qui promettent aux justes une »longue vie«. Plusieurs

¹) Hebr. 11,7 il est dit semblablement de Noë que, par la foi, il condamna le monde.

motifs expliquent la mort précoce du juste: l'amour spécial de Dieu qui désirait l'avoir près de lui; puis une attention spéciale de la part de la Providence qui voulait l'arracher à un milieu corrompu et le préserver de la contagion.

En terminant cette partie de notre étude sur le sort de l'homme immédiatement après la mort, marquons les lignes générales de l'eschatologie individuelle du livre de la Sagesse. La justice personnelle, fondée sur le libre arbitre, y tient une place importante. Chacun sera récompensé ou châtié selon ses mérites ou démérites. La pensée n'est pas nouvelle dans l'Ancien Testament; mais ce qui est nouveau, c'est cette ferme croyance à une rétribution ultra-terrestre qui suit immédiatement la mort. Dans les livres antérieurs de l'Ancien Testament, les principes d'une telle doctrine se dessinaient peu à peu. On y trouve dans quelques passages assez peu nombreux l'affirmation d'une rétribution des justes immédiatement après la mort. Avec le livre de la Sagesse, cette doctrine devient très explicite. Tous les justes sans exception peuvent compter sur cette rétribution; elle n'est plus le fait de quelques âmes privilégiées.

Tous les hommes auront donc leur rétribution dès qu'ils auront quitté cette terre. Mais avec ce premier jugement, tout n'est pas fini. L'auteur de la Sagesse a aussi retenu l'idée biblique traditionnelle d'un jugement universel qui doit avoir lieu à un moment donné de l'histoire et marquer le commencement d'une nouvelle époque pour l'humanité.

Troisième partie:

Le jugement final

Chapitre premier

La scène: attitude des justes et des pécheurs

En traitant du sort qui attend les justes dans l'au-delà immédiatement après leur mort, nous avons pu constater qu'une prompte récompense les attend, mais que celle-ci, pourtant, n'est pas tout de suite complète; car ils sont capables de recevoir encore un surcroît de splendeur. Le Sage en parle déjà sommairement dans 3,7—9. Il y revient d'une façon détaillée dans 4,20—5,23.

Plus qu'ailleurs, l'unanimité fait défaut sur la manière de comprendre ce passage, dont l'importance eschatologique ne peut toutefois être niée par personne. Il nous semble cependant que ceux qui y voient la description du jugement universel sont le plus près de la vérité¹. Ce qui résulte facilement d'un bref aperçu des différentes opinions sur notre passage.

Selon les uns, en particulier Farrar², l'auteur de la Sagesse aurait ici uniquement en vue une scène de jugement dans le cadre du messianisme terrestre. La preuve manifeste en serait le verset 23c, où il est question du ravage de la terre.

D'autres prennent une position diamétralement opposée. Ils estiment qu'il ne s'agit que d'un tableau de l'état des justes et des impies dans l'autre monde. Telle est surtout l'opinion de Bauermeister³.

¹) Cf. HEINISCH, *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit*, dans *Theologie und Glaube*, 1910, p. 89—106.

²) Voir *Wisdom of Solomon*, dans WAAC, *Apocrypha*, London, 1888, t. I, p. 448—454.

³) Cf. *Commentarius in Sapientiam Salomonis*, Göttingue, 1828, p. 74—79.

Il admet cependant un certain intervalle entre le moment de la mort et les événements décrits dans ce passage. Cet intervalle une fois passé, les âmes des impies seraient complètement annihilées, de sorte qu'il n'y aurait plus après cela que les âmes des justes. Siegfried¹ propose une opinion semblable, exceptée l'annihilation des âmes impies.

Un troisième groupe d'interprètes croient que nous nous trouvons en présence de deux passages distincts. D'après eux, une coupure devrait être pratiquée à partir du v. 16, où l'auteur commence à décrire le châtiment des impies. Cette coupure admise, on s'est efforcé d'interpréter le passage de différentes façons. Bois², par exemple, pense que, jusqu'au verset 16b, nous sommes dans l'éternité, dans l'au-delà, alors que la suite raconte ce qui, en réalité, s'est passé déjà auparavant. Dans la seconde partie de notre passage serait décrit le châtiment des impies, lesquels, pense-t-il, comme Bauermeister, seront détruits complètement, corps et âme. Grimm³ et Schwally⁴ supposent que, dans la première partie, il s'agit uniquement d'affirmer le fait que les justes et les impies ont conscience, dans l'autre vie, de leur situation respective. Par contre, dans la seconde partie serait décrit un revirement des choses, mais encore sur la terre, en faveur des justes. Donc quelque chose comme un messianisme terrestre sous une forme plus ou moins grossière. Un peu dans le même sens Gutberlet⁵ et Zenner⁶ estiment que la première partie de notre passage traite vraiment du jugement universel, mais que la seconde aurait pour but de nous instruire sur la grande lutte eschatologique que doivent soutenir les justes contre l'ennemi par excellence, probablement l'Antéchrist.

Enfin, certains exégètes trouvent dans le passage entier une description du jugement universel et il semble que cette opinion aille

¹) *Op. cit.*, t. I, p. 478.

²) *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890, p. 298—302

³) *Op. cit.*, p. 61, 111, 118—119.

⁴) *Das Leben nach dem Tode*, Giessen, 1892, p. 156 sq.

⁵) Cf. *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1874, p. 125—144.

⁶) Voir *Der erste Teil des Buches der Weisheit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1898, p. 428.

en gagnant du terrain. C'est celle de Lesêtre¹ ainsi que de Lagrange² et de Heinisch³. C'est aussi l'explication qui nous semble tenir le mieux compte de toutes les difficultés du passage, de sorte qu'elle apparaît comme la plus logique et la plus raisonnable.

Tout d'abord il est hors de doute que les Juifs, à l'époque de la composition du livre de la Sagesse, connaissaient le jugement universel. Les apocryphes abondent en idées de ce genre. La pensée d'un tel jugement n'avait, par conséquent, rien d'extraordinaire en ce temps-là. Or l'auteur de la Sagesse décrit également un jugement. Beaucoup d'auteurs en conviennent en principe, nous l'avons vu; mais ils divergent seulement quant à certains détails de l'application. En effet, il s'agit là d'un jugement; car les justes et les impies sont réunis en un même lieu. Ils se voient les uns les autres. Les impies ont peur, au lieu que les justes se tiennent debout, rassurés. C'est surtout le souvenir de leurs péchés qui fait peur aux impies (4,20). Le juge est présent, sans être expressément nommé. C'est Dieu: tout l'indique. Les impies font ensuite (v. 3c—13), une espèce de confession publique de leurs péchés, particulièrement d'avoir méprisé le juste et ses la-bours. Il est naturel qu'après cela suive la double sentence, relative aux justes et aux impies, ainsi que son exécution. La sentence, il est vrai, n'est pas rendue en propres termes, mais tout la fait prévoir et attendre. Ici non plus les lecteurs n'ont aucun besoin d'une longue instruction, sachant déjà par les enseignements sur le sort de l'homme tout de suite après sa mort que, dans l'autre vie, Dieu rend à chacun selon ses œuvres. L'application de la double sentence se fait à partir du v. 15. Aux v. 15 et 16, il est question de la rétribution des justes au moment du jugement général, alors que le reste nous renseigne sur le sort des impies. On a donc là un tableau complet du jugement.

Ceux qui veulent y voir un jugement messianique qui aurait lieu sur la terre ne prennent pas garde qu'on n'y trouve aucune dis-

¹) *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1896, p. 50—56.

²) Voir son article dans la *Revue biblique*, 1907, p. 100 sq.

³) Cf. son article sur le jugement universel dans *Theologie und Glaube*, 1910. Dans son commentaire, il maintient des vues absolument identiques à celles qu'il avait précédemment exposées dans son article.

inction d'ordre national: il ne s'agit pas de Juifs et de païens, mais de justes et d'impies. De même ils oublient que ces justes et ces impies amenés sur la scène sont identiques à ceux que nous avons déjà rencontrés auparavant. Or tous ces personnages sont déjà morts. Les justes ont eu une fin humiliée, comme le croyaient les impies (cf. le v. 4). Les impies eux-mêmes sont identiques à ceux qui, d'après 4,19, sont devenus à la fin des »cadavres sans honneur«, à ceux dont la mémoire a péri chez les hommes, à ceux-là enfin qui ont été dans la douleur dans l'autre monde. Ce sont donc ces mêmes impies qui viennent et s'accusent, en quelque sorte publiquement, de leurs iniquités. Le contexte exige donc que l'on maintienne l'identité des personnages. La logique la demande avec non moins de force. Tout ce passage a pour but d'encourager les justes à la persévérance, en leur montrant la victoire définitive de la justice. Or toute cette scène de jugement aurait peu de valeur pour les lecteurs pieux, s'il ne s'agissait pas d'un jugement qui doit avoir lieu sur les mêmes justes et les mêmes impies. En effet, on imagine difficilement quelle consolation pouvaient avoir les justes persécutés de l'époque en apprenant que, dans un avenir lointain, des justes auraient le dessus sur des impies dont eux-mêmes n'ont rien eu à endurer.

Quant aux théories de ceux qui voient dans tout ce tableau une simple description dramatique de la rétribution dans l'au-delà, réalisée dès le moment de la mort, on peut leur objecter que cette rétribution a déjà été mise en lumière et que, par conséquent, on ne comprendrait guère ce doublet oratoire, qui, d'ailleurs, serait plus qu'un simple doublet, étant donné que la scène est tout autre, les impies et les justes étant confrontés, les premiers impuissants et humiliés, alors que les derniers triomphent¹. Tout cela ne peut guère se passer immédiatement après la mort, surtout s'il s'agit de personnes mortes à des époques différentes et dont, par surcroît, il a déjà été dit qu'elles ont été récompensées dès ce moment selon leurs mérites.

¹) Grimm, *op. cit.*, p. 112, dit que le Sage se sert ici d'anciennes images, tout comme les prédicateurs rationalistes modernes, qui, pour présenter à leur auditoire l'idée de la rétribution dans l'au-delà, emploient à cet effet les images traditionnelles sans toutefois y voir l'expression d'une réalité.

Pour ce qui est des difficultés qu'éprouvent ceux qui voient, à partir de 5,15, soit un jugement messianique terrestre, soit la lutte avec l'Antéchrist — expression prématurée pour l'époque de notre livre — nous allons voir qu'elles ne sont pas insolubles.

Nous maintenons, par conséquent, que, dans Sap. 4,20—5,23, l'auteur trace un tableau du jugement universel, tableau poétique dans beaucoup de ses traits, mais néanmoins réel. Afin de distinguer mieux entre la réalité et la manière dont elle est décrite, nous donnerons en premier lieu une vue d'ensemble de la scène elle-même. Sap 4,20—5,14.

Tout d'abord il semble clair que le Sage n'a pas eu la prétention de dépeindre le tableau du jugement d'une façon strictement réaliste, dans ce sens que tous ses mots seraient à prendre à la lettre. Voulant décrire la scène grandiose de la rétribution finale, il a tenu à revêtir de couleurs poétiques sa pensée et son langage. Il a fait comme les autres auteurs inspirés: cherchant à exprimer une idée, il met en œuvre tous les moyens pour la rendre plus saisissante. Aussi faut-il admettre dans ses expressions plus d'une image destinée à rendre vivante sa description. Les prophètes en ont fait autant; de même les historiens de tous les temps dans leurs récits des événements passés. Le véritable problème surgit plutôt lorsqu'on veut démêler l'image de la réalité et trouver, sous l'écorce de la figure, le contenu original et propre de la pensée de l'écrivain.

Avec Sap. 4,19 s'achève le thème de l'eschatologie individuelle par l'indication des châtements qui tourmentent les impies dans l'au-delà. Immédiatement après et sans transition aucune »insensiblement la scène s'agrandit¹«. Nous trouvons le début d'un jugement où justes et pécheurs sont confrontés: cette confrontation forme l'élément nouveau par rapport au thème précédent. Les deux premiers versets du passage font connaître les parties en présence:

4,20 Ils viendront timides au moment où sera fait le compte
de leurs péchés
et leurs crimes les accuseront se dressant en face d'eux.

¹) Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 101.

5,1 Alors (τότε) le juste sera debout en grande assurance
 en face de ceux qui l'ont opprimé
 et qui ont méprisé ses labeurs.

Le temps de cette scène est indiqué brièvement par »alors, τότε. Indication fort vague, si on la prend à la lettre, sans tenir compte qu'elle est l'expression d'une grande idée et d'une grande attente dont se nourrissaient les Israélites depuis plusieurs siècles. Le P. Lagrange dit judicieusement à ce propos: » Notez ce τότε eschatologique. A ce moment, au grand jour par excellence¹«. C'est donc »alors« que les justes, jadis persécutés, se trouveront en présence des méchants humiliés. Les uns et les autres ont conscience de ce qui va se passer bientôt. On dirait que l'auteur prévoyait un rassemblement de la foule des bons et des méchants, pendant lequel les uns et les autres ont le temps de réfléchir sur leur situation respective.

Il y a une grande différence entre les pécheurs et les justes. Les premiers sont saisis d'effroi à la pensée du jugement imminent. Car c'est bien d'un jugement qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà prouvé antérieurement en examinant l'ensemble du passage. Mais, dès le premier verset une nouvelle considération s'impose à ce sujet. Les impies »viedront timides au moment où leurs péchés seront comptés«. Cette »computation«, συλλογισμός, peut s'entendre de deux façons. Ou bien ce terme indique un acte qui se passe uniquement dans la conscience des pécheurs, ou bien il désigne l'acte extérieur d'un juge. Autrement dit, ce συλλογισμός admet une explication soit subjective soit objective². Les deux sont possibles, d'après le texte et d'après les règles de la grammaire; mais la seconde semble préférable à cause de la ressemblance avec les indications eschatologiques similaires: ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν (3,13), et ἐν ἔξετασμῷ αὐτῶν (4,6). Ἐν, dans ces endroits, est une détermination temporelle pour un événement eschatologique à venir. Il en est sans doute de même pour 4,20. De plus, cette »computation«

¹) Ibid., p. 101, note 2.

²) Crampon traduit: »A la pensée de leurs péchés«; Lagrange: »Pour rendre compte de leurs iniquités«; tous les deux sont donc partisans de l'explication subjective; Heinisch: »Wenn ihre Sünden zusammengerechnet werden«, explication objective très nette. Pareillement Grimm parle d'une »Zusammenrechnung der Sünden«.

des péchés semble être quelque chose de nouveau par rapport à la situation antérieure des impies dans l'enfer. Or, dans l'enfer, les impies ont probablement déjà souffert du remords puisqu'ils y gardent la conscience d'exister et que, de plus, ils y mènent une vie de douleur. (Cf. 4,19). On a donc l'impression que cette »computation« des péchés est un élément qui, de la part du juge, s'ajoute à leurs souffrances. D'ailleurs, même si l'on entend cette »computation« des péchés au sens subjectif, nous n'en avons pas moins affaire ici à la description du jugement universel. Aussi l'objection de Cornely¹, à savoir que l'interprétation subjective cadre mieux avec le v. 20b, n'est-elle pas aussi fondée qu'elle le paraît. Dans 20b nous apprenons que les iniquités se dresseront devant les impies pour les convaincre de leur culpabilité. Or ces iniquités peuvent se dresser devant les délinquants aussi bien dans l'une que dans l'autre des deux explications. Il nous semble même que la seconde, l'objective, s'adapte mieux au contexte. En effet, n'est-il pas plus naturel de voir devant soi ses péchés personnifiés quand quelqu'un nous les reproche que lorsque nous les ruminons en quelque sorte nous-mêmes dans l'intérieur de notre conscience?

Objective ou subjective, cette »computation« des péchés a toujours pour effet de convaincre les impies avec une telle évidence qu'ils ne peuvent qu'être saisis de crainte. L'auteur reviendra sur cette crainte plus loin (v. 4) et il semble qu'il y ait mis un accent tout particulier. C'est le renversement total de la situation décrite au chapitre deuxième: d'une part, les impies terrifiés par la peur; de l'autre, les justes debout (*στήσεται*) et en grande assurance. En quelques mots, le Sage trace ici un tableau fort expressif qui met en opposition justes et pécheurs. A présent les justes n'ont plus à craindre de la part de leurs persécuteurs d'autrefois: ceux-ci sont absolument impuissants. Ce sont bien les mêmes impies dont les justes avaient sur la terre à endurer toutes sortes de tracasseries. Ce sont les mêmes qui les ont

¹) *Op. cit.*, p. 172.

opprimés et qui ont méprisé leurs labeurs¹. Toute cette partie de notre livre forme une opposition aux affirmations et à la conduite des impies telles que nous les avons connues précédemment. Ainsi l'oppression et le mépris des labeurs du juste mentionnés ici visent plus particulièrement Sap. 2,10.12.20; 2,14—19; 3,2 et aussi ce que les impies vont dire 5,3—4.

Les deux parties qui comparaissent devant le juge — lequel, il est vrai, n'est pas encore expressément mentionné mais dont la présence est pressentie — nous sont ainsi présentées brièvement et de chacune il est dit quels sentiments l'envahissent à ce moment terrible et solennel. Mais, comme le Sage avait tout particulièrement en vue de consoler les justes opprimés de son temps et montrer la victoire finale de la justice, il se complaît, dirait-on, à dépeindre surtout les sentiments et les pensées des pécheurs à l'approche du grand jugement². Devant leur situation misérable, les impies s'abandonnent à des lamentations amères, mais inutiles, sur leur passé infructueux. Naturellement, nous ne sommes pas obligés de penser que les impies doivent réellement échanger entre eux les paroles rapportées par le Sage. Mais celles-ci n'en sont pas moins l'expression fidèle d'un état d'âme difficile à décrire. D'où tant d'images et expressions poétiques, qui servent d'ailleurs à rendre plus saisissante une idée dont le Sage était profondément convaincu.

5,2 A cette vue ils seront agités d'une frayeur horrible
et ils seront frappés d'étonnement à cause du salut
inattendu (du juste).

3 Ils se diront entre eux en se repentant
et en gémissant à cause de l'anxiété de leur l'esprit:

¹) L'aoriste *θλιψάντων* marque l'instantanéité de l'oppression, peut-être la mise à mort du juste, alors que le mépris des labeurs du juste était quelque chose d'habituel aux impies. Le participe présent *ἀθετούντων* semble tenir lieu ici d'un participe imparfait, comme l'a très bien observé Grimm, *op. cit.*, p. III.

²) Il est curieux de noter, à propos de l'assurance des justes, que le terme *παροργία* revient plusieurs fois sous la plume des auteurs du Nouveau Testament pour désigner l'assurance des chrétiens dans la tribulation et au moment du jugement. Cf. Eph. 3,12; 1 Joa. 2,28; 3,21 et 4,17.

»Voilà donc celui que nous avons tourné autrefois en
dérision

et en proverbe outrageux.

4 Insensés, nous avons considéré sa vie comme une folie
et sa fin comme sans honneur.

5 Comment est-il compté parmi les fils de Dieu
et son sort est-il parmi les saints?

6 Nous avons donc erré loin du chemin de la vérité,
et la lumière de la justice n'a pas lui sur nous,
et le soleil ne s'est pas levé pour nous.

7 Nous, nous avons marché à satiété dans les voies de
l'iniquité et de la perdition
et parcouru des déserts difficilement accessibles,
mais nous n'avons pas connu la voie du Seigneur.

8 A quoi nous a servi l'orgueil
et que nous a rapporté la richesse avec la jactance?

9 Tout cela a passé comme une ombre
et comme une rumeur qui s'enfuit.

10 Comme un navire qui a traversé l'eau houleuse
dont on ne trouve pas la trace lorsqu'il a passé
ni le sentier de sa quille sur les flots;

11 ou bien comme d'un oiseau qui a traversé l'air en volant
on ne trouve aucune trace de son passage —
l'air léger battu à coups de plumes
et déchiré par la force du battement des ailes,
est traversé par les ailes agitées,
et après cela on ne trouve plus en lui d'indice de son
passage;

12 ou encore comme lorsqu'une flèche est lancée vers le but,
l'air déchiré revient aussitôt sur lui-même,
— comment reconnaître son chemin? —

13 ainsi nous-mêmes, à peine nés, nous sommes morts
et nous n'avons eu aucun indice de vertu à montrer;
mais dans notre malice nous avons été consumés.

Pour le but que nous poursuivons, il n'est pas nécessaire d'examiner en détail tous les propos que l'auteur prête aux impies au moment du jugement. Il nous suffira de souligner quelques passages qui ont plus de relation avec sa doctrine eschatologique.

Les impies changent complètement d'opinion sur le sens même de la vie qu'ils ont gaspillée avec tant de légèreté. Indirectement on trouve donc ici de nouveau l'enseignement sur le but et la valeur de la vie humaine, telle que les justes l'ont vécue ici-bas. Rappelons-nous les réflexions des pécheurs sur la vie, énoncées 2,1 sq. Ils s'y plaignaient de sa brièveté et de sa tristesse et la comparaient à une nuée qui disparaît sans laisser de trace (v. 4), à un brouillard dissipé par les rayons du soleil, à une ombre ou plutôt au passage d'une ombre, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus éphémère et de plus insignifiant. Cette pensée les a poussés à jouir le plus possible de la vie présente (cf. v. 5—9) et aussi à persécuter le juste, qui, par sa conduite et par ses reproches, pouvait les gêner, v. 10—20.

Maintenant tout est changé. Ils sont hors d'eux-mêmes en voyant le juste sauvé. Il se « vantait » d'après eux (cf. 2,16), d'avoir Dieu pour Père. Alors ils ont voulu le mettre à l'épreuve pour voir si ce qu'il disait est vrai, non pour se convertir, mais pour se moquer de lui; car ils avaient la conviction que, le juste une fois mis à mort, tout était fini pour lui. Or au jugement général, ils doivent en revenir de leur opinion: le juste est vraiment sauvé; Dieu a usé envers lui de la bonté d'un père (cf. 2,18) en prenant sa défense.

Le salut, dans la bouche des impies, signifie donc implicitement qu'il y a pour le juste, dans l'au-delà, une continuation de vie et explicitement que le juste a été récompensé après sa mort. Quant au fondement de cette récompense, c'est-à-dire la vie, les impies en bénéficiaient également, mais à leur grand regret, puisqu'ils ne survivent que pour être punis. Cette peine, déjà infligée au moment de la mort (cf. 4,19), va être en quelque sorte sanctionnée ou même augmentée en présence de tout l'univers. Cet étonnement des impies en voyant la scène du jugement et le sort des justes semble indiquer qu'auparavant, même après leur mort, ils ne savaient rien de tout cela.

Le dernier résultat de ce salut est mentionné par les impies eux-mêmes, v. 5. Ils s'étonnent de voir le juste compté¹ parmi les « enfants de Dieu » et possédant sa part, son lot ou son sort, parmi les saints. Les « fils de Dieu » ne sont pas ici en premier lieu les anges, mais les

¹) *Κατελογίσθη*, aoriste marquant que l'action est déjà accomplie ou peut-être un aoriste proleptique.

justes réunis auprès de Dieu. Il serait d'ailleurs risqué de dire que les anges en sont exclus. Ils peuvent être compris dans »les saints« aussi bien que dans les »fils de Dieu«; car cette dernière appellation pour les anges est très ancienne dans la Bible¹ et la première se rencontre fréquemment sous la plume des auteurs apocryphes. Selon Hénoch 47,3, la cour céleste, c'est-à-dire les anges, apparaît au grand jugement.

Quoi qu'il en soit de la signification »des fils de Dieu« et »des saints« par rapport aux anges, il reste acquis que les justes sont admis à vivre en »fils de Dieu«. Ils parviennent à cet honneur en vertu d'une décision divine sans doute, ce que les impies expriment par *κατελογισθη*. Cette observation des impies qui, cette fois, ne se trompent pas, crée une difficulté insurmontable pour ceux qui, comme Cornely, voient dans le juste surtout et avant tout le Messie. Heinisch² dit à ce propos: »Le Christ n'a pas besoin d'être d'abord »compté« parmi les fils de Dieu; car il est le fils vrai et unique de Dieu. Il ne peut pas »recevoir son héritage parmi les anges«; car il ne leur est pas juxtaposé. De plus, la conception d'après laquelle le Messie devait mériter sa gloire par des souffrances était, au temps du Christ, absolument étrangère aux Juifs. (Matth. 16,21 sq; Marc. 9,31; 15,32; Luc. 18,31 sq; 24,20 sq; Joa. 12,32 sq)«.

Les impies reconnaissent maintenant la cause de leur lamentable situation actuelle. C'est pour n'avoir pas marché »dans le chemin de la vérité« qu'ils sont ainsi dans l'angoisse. Ce chemin de la vérité, où luit aussi la lumière et le soleil de la justice, est, à n'en pas douter, une vie conforme aux prescriptions de la Loi ou, à tout le moins, de la loi divine naturelle. Parlant plus loin (18,4) de la plaie des ténèbres qui atteignit les Égyptiens, le Sage fait cette réflexion:

Ils méritaient bien d'être privés de lumière
et d'être emprisonnés dans les ténèbres
ceux qui tenaient enfermés vos enfants,
par qui la lumière incorruptible de votre Loi
devait être donnée au monde.

¹) Ce sont en hébreu les *benê Elohim*.

²) *Op. cit.*, p. 95.

Comme on le voit, d'après notre écrivain, la Loi avait cette qualité de servir de lumière à quiconque acceptait de la prendre pour règle de sa vie. C'est donc probablement cette lumière qui n'a pas lui aux injustes et faute de laquelle ils ont marché dans les ténèbres. Loin de se laisser éclairer par la Loi, ils se sont, au contraire, engagés jusqu'à l'épuisement dans la voie de l'iniquité, qui est aussi celle de la perdition¹.

Aussi leur vie s'est-elle écoulée sans utilité aucune. Elle n'a laissé aucun résultat, aucune trace de bien. Toutes les comparaisons qui suivent (v. 9—12) n'ont pas pour but de marquer le caractère éphémère de la vie humaine en général, mais plutôt le néant au point de vue moral que présente l'existence des impies. Leur vie a passé comme une ombre, comme une rumeur qui s'enfuit et à laquelle on ne prête aucune attention. Auparavant (cf. 2,5) ils disaient bien que la vie humaine est comme le passage d'une ombre; mais maintenant ils voient qu'il aurait aussi pu en être autrement. Les trois comparaisons du Sage sont si bien choisies pour marquer le caractère éphémère de la vie humaine que l'on aurait difficilement pu en trouver de plus expressives: un navire qui passe sur les eaux agitées, un oiseau qui traverse l'air en volant et une flèche qui court avec vitesse vers son but. Aucune de ces trois choses ne laisse après elle une trace quelconque de son passage. Ainsi en est-il des impies, de leur propre aveu. A peine nés, ils ont cessé d'exister et ils n'ont laissé derrière eux aucune trace de vertu. Ils se vantaient de vouloir laisser partout les traces de leurs réjouissances (2,9):

Qu'aucun de nous ne manque à nos orgies,
laissons partout des traces de nos réjouissances:
c'est là notre part, c'est là notre destinée.

Or même ces traces ont passé et, au moment de la mort, les impies n'ont aucune preuve de vertu à montrer. C'est donc la faillite complète de leurs espérances et de toute leur existence terrestre.

¹) Grimm remarque fort bien que les *τρίβοι ἀπωλείας* sont les *τρίβοι ἀπάγονσαι εἰς ἀπώλειαν*, tout comme dans Matth. 7,13. Même si ces impies sont des Juifs apostats, ils n'ont vraiment pas connu la voie du Seigneur; car pratiquement ils ne l'ont pas suivie.

A ce long discours des impies le Sage ajoute comme conclusion son propre jugement:

et il a passé comme le souvenir de l'hôte d'un jour².

2) Nous supposons avec la Vulgate, au lieu de *χοῦς*, monceau de terre, *χροῦς* paille. Pareillement nous préférons lire *ἄχρη*, écume de la mer ou belle de blé, avec la Vulgate et le syriaque; car *πάχρη*, givre, s'accorde difficilement avec le contexte.

Chapitre II

Le dénouement: triomphe des justes, châtement des pécheurs

Le coup d'œil jeté sur la scène du jugement final ainsi que l'analyse de la confession spontanée des impies nous aideront à comprendre mieux la suite de ce suprême événement eschatologique. Il aboutit à un double dénouement, savoir d'abord la récompense des justes (v. 15—16) et, puis, la peine des pécheurs (v. 17—23). Celle-ci nous donnera en même temps l'occasion d'examiner de plus près les idées messianiques du Sage, ce qui constituera un appoint appréciable au tableau de ses idées eschatologiques.

I

La sentence portée lors du jugement universel est loin d'offrir la précision que nous trouvons dans celle de l'Évangile. C'est plutôt son effet et son exécution qui sont mis en relief.

Tout d'abord la part qui concerne les justes :

- 15 Les justes vivent éternellement;
leur récompense est dans le Seigneur
et le Très-Haut a souci d'eux.
- 16 C'est pourquoi ils recevront le règne de splendeur
et le diadème de beauté de la main du Seigneur.
Car il les protégera de sa droite
et de son bras il les couvrira comme d'un bouclier.

Les justes vivent, par opposition aux impies, qui, tout en vivant ne possèdent pas la vie par excellence, qui consiste dans la béatitude. Ici l'auteur de la Sagesse revient encore une fois à sa distinction capitale des deux morts. La vie est donc à prendre ici au sens spécial de vie éternelle bienheureuse. Ainsi, ayant cette vie, les justes, à vrai dire, ne sont pas morts; car ils n'appartiennent pas »au parti du diable«, auteur de la mort véritable, celle de l'âme. Le Sage emploie le présent (ζῶσιν), soit qu'il veuille exprimer une vérité absolue, soit encore parce qu'il considère cette vie par excellence comme ayant commencé déjà sur la terre et comme se continuant éternellement dans l'au-delà.

Cette vie heureuse consiste à vivre auprès du Seigneur, ou mieux elle consiste dans le Seigneur, car le texte grec porte: ἐν κυρίῳ. On n'a pas le droit de traduire cette tournure par »auprès du Seigneur« — dans ce cas on lirait: παρὰ κυρίου —, ni de l'interpréter dans ce sens que la récompense serait donnée aux justes par l'intermédiaire du Seigneur. Cette récompense est dans le Seigneur. Autrement dit, elle est le Seigneur lui-même. On ne saurait trop souligner le caractère transcendant et surnaturel de cette récompense. Si Dieu est la récompense des justes, pourquoi auraient-ils encore besoin d'un royaume terrestre, d'une victoire complète sur les ennemis nationaux? Pourquoi recommenceraient-ils une nouvelle existence terrestre dans le cadre d'un royaume messianique?

Le Seigneur est aux justes et il a soin d'eux. On dirait qu'ils ne peuvent plus avoir besoin de quoi que ce soit. Comment expliquer alors le verset suivant qui paraît fortement empreint de messianisme, et encore d'un messianisme national et terrestre? Nous pensons qu'il n'y a ici du messianisme terrestre que la couleur, alors que le fond est tout autre.

Il est dit, en effet, que les justes recevront un royaume splendide et un beau diadème. Mais ce royaume et ce diadème n'apparaissent pas, en premier lieu, comme une récompense directe, si l'on peut s'exprimer de la sorte. De fait, si les justes reçoivent ces dons, c'est parce que Dieu les protégera etc¹. Ce »royaume« et ce »diadème« ne

¹) Cf. Joa. 8,47: διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ, propterea vos non auditis quia ex Deo non estis. Voir aussi Joa. 10,17.

consisteraient-ils pas précisément dans cette protection? Cornely¹ pense qu'il faut entendre par là tout ce que Dieu fait pour que les justes arrivent à la béatitude éternelle. Selon lui, par conséquent, la protection divine s'exerce, elle aussi, dès cette vie terrestre, quoique finalement il admette qu'il y a une union étroite entre »tous les jugements particuliers et le jugement universel«, où le bien triomphe définitivement du mal. Cette explication n'est pas sans présenter certaines difficultés. Une surtout est capitale: si Dieu protège le juste de cette protection spéciale durant la vie terrestre pour le faire arriver à l'immortalité, il punit aussi les pécheurs, selon ce qu'il est dit immédiatement après. Or que voyons-nous? Les pécheurs restent impunis toute leur vie ou peu s'en faut; ce qui précisément constitue l'essence du problème eschatologique pour les Israélites restés fidèles. Aussi nous semble-t-il que la protection spéciale promise par Dieu à ses justes doit s'exercer à un autre moment, savoir à l'occasion de ce combat général qu'auront à subir les méchants et qui est décrit immédiatement après, v. 17—23. C'est, en somme, aussi l'opinion de Heinisch², qui, toutefois, étend aussi cette protection à la vie terrestre des justes. Nous croyons plutôt qu'il faut strictement limiter cette protection divine aux événements eschatologiques décrits aux versets 17 sq.

On obtient alors le schéma suivant. Les justes sont récompensés par l'union avec Dieu, union qui s'accomplit dès le moment de leur mort. Parlant de la récompense spéciale qui les attend lors du jugement, le Sage répète que l'essentiel de leur rétribution consiste dans l'union avec le Seigneur. Mais il y a encore un autre élément de leur rétribution, et c'est celui-là précisément qui est particulier au jugement universel. Il consiste en ce que les justes »obtiendront le royaume de splendeur et la couronne de beauté«, c'est-à-dire que leur bonheur, depuis longtemps acquis, recevra un éclat tout nouveau. Ce qui, d'ailleurs, est entièrement en harmonie avec les perspectives eschatologiques définitives que nous avons déjà entrevues lors de l'explication de Sap. 3,7—9³. On y promet aux justes qu'un jour ils resplendiront

¹) *Op. cit.*, p. 208.

²) *Op. cit.*, p. 103.

³) Cf. p. 85 sq.

comme des étincelles courant à travers le chaume et qu'ils régneront sur les nations. A ce propos nous avons déjà donné toutes les raisons qui militent en faveur d'une explication spiritualiste.

Pour ce qui est spécialement de la belle couronne, il sera utile de se rappeler que, d'après le Sage, la vertu sera couronnée (cf. 4,2) après avoir remporté la victoire dans »des combats à prix incorruptibles«. Il ne peut y avoir de doute qu'il ne soit question dans ce passage de combats moraux, spirituels, et non point d'un combat physique, à main armée, entre des justes et des impies. On a donc ici la réalisation complète de cette prédiction de couronnement, car les justes reçoivent vraiment leur couronne.

Mais encore faut-il s'entendre sur le sens de cette couronne. Elle ne doit pas être prise à la lettre, on le concédera facilement, puisque des éléments moraux entrent exclusivement en jeu. Le diadème n'est donc qu'une désignation symbolique de la sainteté et du bonheur des élus. Cependant cette gloire céleste et définitive, les justes ne peuvent pas l'obtenir par leurs propres forces. Ils y arrivent parce que Dieu les aide et surtout les protège au moment de la lutte suprême qui sera déchaînée dans la nature entière contre les pécheurs. Il ne s'agit donc pas là d'une glorification messianique ou à fin messianique. En effet, où pourrait-on placer ce règne messianique, la terre (cf. v. 23) étant complètement désolée et les impies presque disparus, au point que l'on ne voit pas où ils se trouveraient s'ils n'ont pas été anéantis? Sur qui pourraient bien régner les justes, les impies ayant disparu et les justes devant tous régner? Le cadre de la description du jugement universel ne peut vraiment pas s'entendre d'un messianisme terrestre.

D'ailleurs qu'y a-t-il, en somme, de messianique dans le livre de la Sagesse? Plusieurs fois déjà nous avons touché cette question à propos de passages qui présentaient une certaine couleur messianique. Le plus caractéristique de ce genre paraît être précisément 5,16. Quoique nous en ayons déjà rejeté le sens messianique par des raisons d'ordre eschatologique trouvées dans le contexte immédiat du passage et ailleurs, il ne sera pas inutile de passer en revue tout ce qu'il y a, en général, de messianique dans notre livre. Le messianisme occupe

une telle place dans l'eschatologie israélite que l'on ne peut pas esquisser un tableau fidèle de celle-ci sans se demander si tel auteur compte avec le messianisme dans ses vues eschatologiques. Or, nous devons le dire tout de suite, il semble que l'idée messianique soit relativement peu représentée dans le livre de la Sagesse. Son auteur ne mentionne point la personne du Messie et il touche à peine dans ses considérations l'œuvre messianique.

La question relative à la personne du Messie dans le livre de la Sagesse a été traitée par tous les commentateurs et encore par d'autres écrivains, mais toujours en relation étroite avec les passages relatifs au juste. Il s'est créé sous ce rapport comme deux courants d'idées. Les uns sont d'avis que ces passages, et tout particulièrement 2,12—20, sont strictement messianiques. Les autres se montrent plus réservés, ne trouvant dans ces passages qu'un sens messianique typique. Parmi les premiers il faut compter avant tout Cornely¹, qui, au sujet de 2,12—20, a longuement examiné dans son commentaire à peu près tous les arguments pour et contre, et arrive² au résultat suivant: »C'est donc au sens littéral que cette péricope doit être interprétée de la passion future de Notre-Seigneur«. Mais il y joint immédiatement une citation de Tertullien³ qui atténue quelque peu cette opinion en l'élargissant: »Sapiens Christum praedicens passurum aequè justos eius eadem passuros, tam apostolos quam et deinceps omnes fideles prophetavit«. En un mot l'opinion définitive de Cornely serait la suivante: au sens littéral, le passage 2,12—20 se rapporte au Christ et, au sens typique, à tous les fidèles qui, à l'exemple du Messie, devront subir des tourments semblables.

Malgré tout le respect que mérite le beau commentaire de Cornely, nous pensons cependant que son opinion sur ce point est discutable. Heinisch est revenu sur la même question dans un *excursus* de

¹) Cf. *op. cit.*, p. 102—108. Comme monographie sur la question, citons encore REÜSCH F. H., *Gehört Weish 2,12—20 zu den messianischen Weissagungen?*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1864, p. 330—346.

²) *Ibid.*, p. 107.

³) *Cont. Marc.* III,22, *P. L.*, t. 2, c. 352.

son commentaire¹, où il a étudié d'une façon à la fois sobre et profonde tous les aspects du problème. On ne peut naturellement se refuser, pense Heinisch, à voir la grande ressemblance qu'il y a entre les paroles injurieuses que profèrent les bourreaux du Christ et les propos des impies dans la Sagesse. Que l'on compare seulement ces expressions :

Matth. 27,40 Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix.

Matth. 27,43: Il s'est confié en Dieu; si Dieu l'aime, qu'il le délivre maintenant; car il a dit: je suis le Fils de Dieu.

Sap. 2,13: Il affirme de posséder la connaissance de Dieu et se nomme fils du Seigneur.

2,16: Il proclame heureux le sort final des justes et se vante d'avoir Dieu pour Père.

2,18: Car, si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense et le délivrera de la main de ses adversaires.

2,19: Soumettons-le aux outrages et aux tourments, afin de connaître sa résignation et de juger sa patience.

2,20: Condamnons-le à une mort honteuse, car, selon ce qu'il dit, il y aura une visite en sa faveur.

Il n'y a, vu cette ressemblance, rien d'étonnant à ce que beaucoup de Pères aient trouvé dans ce passage une prophétie messianique proprement dite. Cependant, ajoutons-le tout de suite, l'opinion des Pères n'est pas ici unanime. Plusieurs, en effet, semblent appliquer ce passage au Christ seulement *per accommodationem*. Cornely lui-même² constate ce manque d'unanimité et en conclut à la légitimité d'une certaine liberté d'interprétation.

Mais, outre ces raisons extrinsèques qui ne sont pas favorables au sens messianique proprement dit de Sap. 2,20, il y en a d'autres contenues dans le texte lui-même. Tout d'abord le singulier *δικαιος* paraît bien avoir un sens collectif; car le pluriel alterne avec le singulier d'une façon assez libre. Au v. 22, l'auteur, faisant une réflexion sur les propos des impies, parle des justes au pluriel. Dans Sap. 3,1

¹) *Op. cit.*, p. 55—58.

²) *Op. cit.*, p. 103.

sq, où il est question du même juste persécuté, il se sert de nouveau du pluriel. Sap. 4,7 c'est le singulier que nous rencontrons et ce juste-là ne meurt plus d'une mort violente; par conséquent, il ne peut pas être identique au Messie. Sap. 4,15 le sort du juste mentionné 4,7 est attribué à tous les justes ou élus. Ensuite, 5,1 sq, le juste apparaît lors du jugement général devant les impies. Mais, dès le v. 15, nous retrouvons le pluriel¹. De plus, Sap. 1,6.9; 4,16 et 5,14, le Sage parle des impies au singulier. Veut-on y voir l'indication d'un certain impie déterminé, l'impie par excellence, l'Antéchrist peut-être? Personne n'a fait jusqu'à à présent, autant que nous sachions, ce rapprochement. Cette façon de s'exprimer dénote plutôt chez l'auteur une prédilection pour le singulier au sens collectif en parlant des impies aussi bien que des justes.

De plus, si l'on pousse trop les ressemblances entre l'Évangile et la Sagesse 2,12—20, on obtient une certaine incohérence entre la prophétie et sa réalisation. Si Sap. 2,12—20 est une prophétie qui contient jusqu'au détail les propos que profèrent les bourreaux du Juste massacré, on pourrait s'attendre à ce que d'autres circonstances plus importantes soient également prophétisées. Or il n'en est rien. Dans la Passion du Christ, ceux qui se moquent de lui sont les Juifs fidèles à la Loi. Ici dans la Sagesse, le cas est tout autre. Les adversaires du juste ou plutôt des justes ne sont pas des Juifs ou du moins ne sont plus des Juifs. C'est par haine contre Dieu et le bien moral qu'ils veulent se débarrasser du juste qui les importune. On ne peut même pas trouver dans les adversaires du juste de la Sagesse des Sadducéens; car tout en professant pas mal d'idées erronées, ils n'en sont pas moins restés fidèles à la croyance en un Dieu unique.

Toutes ces raisons ont leur poids, personne ne peut le nier. Mais alors comment expliquer la ressemblance entre Sap. 2,12—20 et le récit de la Passion? Avant tout, il ne faut pas oublier que, dans l'un et l'autre cas, les circonstances se ressemblent. Ensuite, l'auteur de la Sagesse s'est inspiré, très probablement, en écrivant sur la persécution des justes, du Psaume 22, texte messianique par excellence que le

¹) Que le juste de 5,1 sq ne peut être le Messie, nous l'avons relevé plus haut, p. 163.

Christ lui-même (Matth. 27,46) et les Évangiles (Matth. 27,35) ont appliqué à la Passion. Comparez en particulier ces deux versets:

8 Tous ceux qui me voient se moquent de moi;
 Ils ouvrent les lèvres, ils branlent la tête:
 9 »Qu'il s'abandonne à Yahveh! Qu'il le sauve,
 qu'il le délivre puisqu'il l'aime!«

Le Sage a pu avoir encore devant les yeux, comme le suggère Heinisch, le récit d'Isaïe (chap.53), sur le serviteur de Dieu souffrant et mourant. Mais dans ces conditions ne parle-t-il pas du juste par excellence, du Messie? Pas nécessairement: toutes les raisons déjà alléguées s'y opposent. Nous croyons, en suivant sur ce point Heinisch, que le Sage applique ces expressions messianiques aux justes persécutés, parce que le Messie devait être pour lui le type et l'exemple (*»das Vorbild«*) de tous ceux qui »souffrent persécution à cause de la justice«. Cela nous montre dans quel sens 2,12—20 peut être dit messianique. On ne peut y reconnaître qu'un sens typique. L'auteur ne parle pas directement du Messie; mais, en parlant des justes persécutés, il présente leurs souffrances d'une manière telle qu'elles peuvent rappeler celles du Messie. Ce n'est pas seulement un rapprochement factice, mais bien une chose voulue par l'écrivain lui-même. C'est d'ailleurs tout ce que le livre de la Sagesse nous dit à ce sujet. Voulant surtout consoler ses compatriotes en leur montrant leur future rétribution, s'ils restaient fidèles à Yahveh et à sa Loi, il n'avait point pour but de leur parler du Messie.

Le Sage est-il du moins plus explicite sur l'époque messianique? La question n'est pas oiseuse; car il peut attirer l'attention sur ce temps messianique sans que la personne du Messie soit mise particulièrement en relief. C'est d'abord le texte 14,11—14 que quelques exégètes interprètent dans un sens messianique. Il se lit dans le procès de l'idolâtrie (chap. 13—15). L'auteur y dit:

14,11 C'est pourquoi il y aura une visite des idoles des nations¹,

¹) La Vulgate porte: *Propter hoc et in idolis nationum non erit respectus*. Ce qui est certainement l'interprétation d'un traducteur qui croyait que la »visite« ne peut avoir qu'un sens favorable.

parce que, parmi les créatures de Dieu, elles sont devenues
une abomination,

un scandale pour les âmes des hommes

et un piège pour les pieds des insensés.

12 L'idée de faire des idoles fut le commencement de la
»fornication«

et leur invention la perte de la vie.

13 Il n'y en avait pas à l'origine

et il n'y en aura pas toujours.

14 C'est par la vanité des hommes qu'elles sont entrées dans
le monde

et à cause de cela leur fin précipitée¹ est résolue.

Comme tous les passages difficiles, celui-ci a reçu différentes explications. Il y est annoncé qu'il y aura une »visite«, c'est-à-dire un jugement des idoles qui les fera disparaître. Ce renversement des faux dieux est souvent prédit par les prophètes pour le temps messianique, de sorte que notre hagiographe peut très bien en parler dans le même sens. Les termes qu'il emploie sont vagues, il est vrai, mais tout semble indiquer qu'ils se rapportent au jugement universel, décrit par le Sage dans 4,20—5,23. D'autant que celui-ci aura lieu sur la terre. Cependant leur sens se précise dès qu'on les rapproche de deux autres passages: 18,4 et 12,21. Déjà le P. Lagrange a fait explicitement ce rapprochement; Heinisch et Grimm supposent une relation assez étroite au moins entre 14,11 sq et 18,4. Le P. Lagrange² dit à ce propos: »Ici (chez le Sage), c'est le paganisme tout entier qui doit disparaître. Cette fin de l'idolâtrie est annoncée comme prochaine, selon le mode prophétique; mais on ne nous dit pas comment elle se produira. Il n'est pas question du Messie, sous aucune forme«. Suit alors le rapprochement avec 18,4. Rappelons la teneur de ce verset important. Il fait partie de la description de la plaie des ténèbres qui frappa les

¹) D'aucuns traduisent *σύντομος* par prochain, mais cette traduction nous paraît moins exacte. Le texte indique plutôt la soudaineté de la »visite« ou de la fin et non son imminence, et entre les deux il y a lieu de distinguer.

²) *Op. cit.*, p. 97—98.

Égyptiens avant la sortie des Israélites. Le Sage trouve que les Égyptiens ont mérité cette peine, et il dit aussi pourquoi :

18,4 Ils méritaient bien d'être privés de lumière
et d'être emprisonnés dans les ténèbres,
eux qui tenaient enfermés vos enfants,
par qui la lumière incorruptible de votre Loi
devait être donnée au monde.

Appuyé sur ce texte, le P. Lagrange continue: »On dirait que désormais c'est la loi de Moïse qui sera la lumière du monde. Les Égyptiens avaient bien mérité leur châtiment, eux qui tenaient captifs tes fils: »par qui la lumière incorruptible de la loi devait être donnée au monde«. Au Sinaï, la loi n'a été donnée qu'à Israël; il s'agit donc d'une manifestation beaucoup plus générale; la loi sera le salut du monde entier. Peut-être la traduction des Septante avait-elle, aux yeux de l'auteur, inauguré cette lumière; il comptait cependant sur un règne plus étendu et plus assuré de cette loi, qui serait la contrepartie de la chute des idoles. Comme dit Calmet: »L'Évangile a encore répandu davantage cette lumière incorruptible«. On ne voit donc pas que le monde dût finir avec l'idolâtrie. Il devait alors, au contraire, reprendre ses anciennes destinées. C'est l'idée messianique sans la personne du Messie«.

Nous avons tenu à reproduire l'opinion du P. Lagrange pour mieux faire voir combien il est légitime de rapprocher 14,11 sq de 18,4. On peut alors, avec beaucoup de probabilité, trouver dans la Sagesse une allusion à l'idée messianique, quoique la personne du Messie n'y soit pas mentionnée. Heinisch admet, lui aussi, une explication messianique du passage 14,11 sq¹, surtout en le rapprochant à son tour de 18,4: »La visite des idoles, dit-il, annoncée par l'auteur, s'exécute depuis que le Christ a apparu sur la terre. La puissance du prince de ce monde est maintenant brisée et, par la prédication de l'Évangile, le culte des idoles se trouve refoulé«. Et un peu plus loin: »La puissance de l'idolâtrie a effectivement été brisée avec la mort du Christ²«. A propos de 18,4 Heinisch³ s'exprime ainsi: »La lumière

¹) *Op. cit.*, p. 270.

²) *Ibid.*, p. 273.

³) *Ibid.*, p. 326—327.

de la loi fut donnée au Sinaï aux Israélites; cependant tous les peuples auraient dû y participer et l'idolâtrie aurait dû arriver à sa fin (14,13). C'est avec raison qu'il appelle cette lumière »incorrutable«; car, en opposition avec le soleil terrestre qui se couche tous les jours (cf. 7,30), elle luira sans cesse dans le royaume messianique, qui doit durer éternellement et être reconnu de tous les peuples. L'hagiographe, par conséquent, pense qu'Israël aurait pour mission de montrer au monde la voie du salut. Mais alors qu'à son époque beaucoup de Juifs avaient, relativement au royaume messianique, des conceptions fantaisistes et particularistes, voire souvent bien terrestres, il rejoint les prophètes, qui ont mis au premier plan l'espoir de la conversion des païens au vrai Dieu par l'intermédiaire d'Israël et annoncé que les peuples iraient en pèlerinage à Jérusalem, non comme au centre d'un royaume juif, mais comme au lieu d'adoration du Dieu unique. L'espoir de l'auteur s'est accompli. Le Sauveur n'est pas venu »afin d'abolir la Loi et les prophètes, mais de les accomplir« (Matth. 5,17) et ses disciples »allèrent dans le monde entier et prêchèrent l'Évangile à toutes les créatures (Marc. 16,15.20)«.

Cette exégèse est très pénétrante. La pensée qu'il y a quelque chose de messianique dans ce verset fameux s'impose à tel point que l'on ne peut guère s'y dérober. Le Sage lui aussi donc prenait l'avenir messianique en vue, bien qu'il ne l'aborde qu'incidemment. Car ce thème était en dehors de son programme, qui se bornait aux fins dernières de l'humanité. Le royaume messianique, au contraire, devait se placer à une époque de l'histoire. On peut donc traiter de l'eschatologie sans parler en même temps du messianisme. Il est de toute évidence qu'au moment du jugement universel il n'y aura plus lieu d'éclairer le monde par la Loi. C'est le moment de la rétribution définitive et non de l'instruction des rebelles.

Ce messianisme dont le Sage parle si discrètement est encore touché, à ce qu'il semble, Sap. 12,20—21. Dans ce chapitre l'auteur fait des considérations sur la clémence dont Dieu usa même en châtiant les Chananéens et dont, à plus forte raison, il fait bénéficier les Israélites. A ce propos il fait la réflexion suivante:

12,20 Si, en effet, vous avez puni avec tant de ménagement
et d'indulgence

les ennemis de vos serviteurs, bien qu'ils fussent dignes
 de mort;
 leur donnant le temps et l'occasion de se convertir de
 leur malice,
 21 avec quelle circonspection avez vous jugé vos enfants,
 dont les pères ont reçu de vous par des serments et par
 une alliance
 des promesses magnifiques.

Sans aucun doute, les promesses jointes à l'alliance, ce sont les promesses messianiques. Il y a donc, là, comme 18,4, une part faite à l'espoir messianique.

En résumé, le livre de la Sagesse ne contient aucune mention du Messie et les allusions aux biens messianiques sont rares et très générales. Il en résulte que dans le passage qui décrit la rétribution des justes au jugement dernier il n'est pas question du messianisme du tout, et encore moins d'un messianisme terrestre grossier comme le voudrait Grimm. L'auteur de la Sagesse y envisage les événements derniers de l'humanité, après lesquels cessera l'histoire et commencera une époque nouvelle.

II

Le châtimement qui attend les impies lors du jugement universel et dernier est décrit dans les versets 17 à 23.

- 17 Il mettra comme armure son zèle
 et il armera la créature pour punir les ennemis.
- 18 Il revêtira comme cuirasse la justice
 et prendra pour casque un jugement sincère.
- 19 Il se servira de la sainteté comme d'un bouclier inexpu-
 gnable
- 20 et il aiguisera sa colère trachante en épée
 et l'univers combattra avec lui contre les insensés.
- 21 Les traits de la foudre bien dirigés partiront
 et des nuages comme d'un arc bien tendu ils voleront
 au but,

22 et comme d'une baliste une grêle pleine de colère sera lancée.

L'eau de la mer s'emportera contre eux,
et les fleuves déborderont (sur eux) avec furie.

23 Un vent puissant s'élèvera contre eux
et il les dispersera comme un tourbillon.
L'iniquité réduira toute la terre en un désert
et la malice renversera les trônes des puissants.

Le plus important, dans l'explication de ce passage difficile, est de trouver quelques points de repère, qui permettent de discerner, autant que possible, entre la réalité et les images. Heinisch¹ qui a donné de ces versets une interprétation à la fois solide et pondérée estime que le Sage n'aurait voulu affirmer ici que deux choses: la condamnation des pécheurs à la peine de l'enfer lors du jugement dernier et le bouleversement qui dévastera le monde immédiatement avant ce jugement. N'y a-t-il vraiment rien de plus?

Avant tout, il faut mettre en évidence le fait très important que le jugement se passe manifestement sur la terre. Ce fait s'impose avec une telle clarté qu'on s'explique que certains exégètes, Grimm surtout, aient voulu trouver uniquement dans notre passage une description de la restauration messianique². Le P. Lagrange réplique avec raison à l'argumentation de Grimm: »Mais des termes si forts (du v. 23) ne désignent-ils pas l'eschatologie définitive? Les versets précédents se passent déjà sur la terre. Le châtiment s'exerce par une grêle mêlée de pierres, par la mer, par les fleuves. C'est la nature entière qui s'arme contre les impies pour soutenir la cause de Dieu, guerrier irrité, armé de justice, de sainteté et de colère. Le jugement se passe sur la terre, c'est fort possible, mais c'est le grand bouleversement final. On dirait d'ailleurs que l'auteur — est-ce par un souci de spiritualisme? — a évité de distinguer trop nettement le ciel et la terre dans

¹) *Ibid.*, p. 109.

²) Voir par exemple Grimm et les anciens auteurs protestants, ainsi que la réplique de Lagrange, *op. cit.*, p. 101.

ces scènes ultimes. Etre avec Dieu ou contre Dieu sont pour lui des termes beaucoup plus expressifs, tout est là.

Nous trouvons dans ces lignes l'essentiel de ce que le Sage avait l'intention de présenter à la méditation de ses lecteurs: un jugement qui s'exerce ici-bas et qui a pour résultat la dévastation de la terre et la punition des impies. Cependant on pourrait peut-être ajouter à cette interprétation générale quelques détails précieux, en examinant notre texte de plus près.

L'impression dominante qui ressort de notre passage, c'est que les impies doivent s'attendre à une punition exécutée en quelque sorte *manu militari*. En effet, il est question d'armure, de guerre, de guerriers et, à la fin, de dévastation, conséquence inévitable de la guerre. C'est Dieu lui-même qui s'arme. Heinisch remarque fort à propos¹ qu'il est tout à fait superflu de se demander pourquoi telle arme est comparée au zèle, telle autre à la colère et ainsi de suite. La description de Dieu armé se rencontre plusieurs fois dans les Écritures et très souvent il y a variation dans les détails². Ce qu'il est plus important de noter ici, c'est le caractère spirituel ou moral de l'armure divine. Son armure en général, c'est son zèle, c'est-à-dire le souci vigilant de sauvegarder la justice parmi les créatures. Sa cuirasse c'est sa justice, son casque le jugement sincère, sa sainteté est un bouclier inexpugnable, sa colère un glaive aigu. Rien de terrestre, ni même d'anthropomorphique, si ce n'est la colère inexorable; mais encore ce trait-là est-il familier au langage scripturaire.

Toutefois il ne faut pas exagérer l'absence de tout élément terrestre. En réalité, toute la scène se passe sur la terre. La nature combat pour Dieu; mais le résultat définitif de ce combat n'est pas l'inauguration d'un règne messianique terrestre. Ce résultat est tout différent, comme nous allons le voir.

L'auteur a soin de noter dès le début (v. 17b) que Dieu ne s'armera pas seul, mais qu'il armera encore la création pour se venger de

¹) *Op. cit.*, p. 104.

²) Cf. en particulier Is 59,16—19 et Ps. 7,13—14.

ses ennemis¹. La même idée est reprise après la description de l'armure divine (v. 20b) : l'univers combattra avec Dieu contre les insensés. Cornely pense² que, par la création et l'univers, il faut entendre toute la création inanimée. C'est, en effet, la meilleure explication puisque c'est celle qui s'accorde le mieux avec les éléments que le Sage énumère ensuite, savoir la foudre, la grêle, la mer, les fleuves et les vents.

Ainsi la colère de Dieu, mise en action par son zèle, sa justice et sa sainteté, se sert de ces éléments de la création pour tirer vengeance des pécheurs ses ennemis. Dans tous les cas, il faut admettre une distinction très nette entre la description de l'armure de Dieu et l'action néfaste des éléments contre les impies. C'est ce qu'a bien noté Cornely³, qui s'appuie sur le *δέ* adversatif de 20b pour soutenir son argumentation.

Les effets de la foudre, de la grêle, des eaux et des vents ne peuvent être que physiques. Ces éléments agissent, par conséquent, sur des hommes qui se trouvent sur la terre. Ces quatre éléments, d'après les textes bibliques antérieurs, sont les agents ordinaires de la force ou vengeance divines. D'une façon générale, c'est le feu, l'eau et l'ouragan qui s'abattent sur les impies condamnés. La justice et la sainteté de Dieu se manifestent par là d'une façon palpable. L'Ancien Testament contient plusieurs scènes du même ordre. La foudre est particulièrement l'expression de la colère de Dieu et comparée à des flèches⁴. La grêle est mentionnée très souvent, et dans l'histoire et dans la prophétie, comme arme de la vengeance divine. Les Égyptiens et les Chananéens⁵ ont été punis par ce fléau. C'est encore elle qui tombera sur les condamnés au dernier combat d'après l'Apocalypse⁶. Dans

¹) Par *ἀμυνά* on peut entendre aussi bien une défense, un refoulement, qu'un châtiment ou une vengeance. Nous préférons y voir plutôt un châtiment qu'une défense; car les impies ne semblent pas préparer une attaque. Ils apparaissent plutôt timides à la scène du jugement, à tel point que toute idée de résistance semble être absente de leur intention.

²) *Op. cit.*, p. 204.

³) *Ibid.*, p. 203.

⁴) Cf. 2 Sam. 22,15; Ps. 18,15; 144,6; Hab. 3,11.

⁵) Cf. Ex. 9,13—35; Jos. 10,11.

⁶) Cf. Apoc. 8,7; 11,19; 16,21 et aussi Ez. 13,13; 38,22 et Is. 28,17.

la Sagesse, la grêle a encore ce caractère spécial qu'elle est présentée comme remplie de colère¹. L'eau a déjà rendu, elle aussi, des services insignes aux Juifs contre leurs ennemis. Que l'on se rappelle l'engloutissement des Égyptiens dans la Mer Rouge².

Outre l'eau des mers et des fleuves, c'est encore le vent qui exerce sa fureur contre les impies. D'ordinaire, les commentateurs sont d'avis que *πνεῦμα δυνάμεως* ne peut désigner que la puissance de Dieu, comparée à un ouragan. L'auteur, par conséquent, reviendrait ici à l'action directe de Dieu. En effet, prétendent ces auteurs, un vent puissant ne saurait être comparé à un ouragan; car le genre ne se compare pas avec l'espèce. Cette argumentation paraît assez fragile, car »le vent de puissance« dont il s'agit ici est bien un vent déterminé; ce n'est point le vent en général. Il s'agit d'un vent d'une puissance extraordinaire qui se déchaînera sur les impies, afin de les châtier.

Nous avouons cependant que l'explication de Cornely et d'autres qui prennent *πνεῦμα δυνάμεως* pour la puissance divine a aussi pour elle quelque probabilité. Selon ces auteurs, le Sage ne continuerait plus, au v. 23, la description de l'action des éléments de la nature, mais parlerait de l'Agent véritable, dont ils sont les instruments. Sap. 1,3 »la puissance divine«, *δύναμις* sans attribut signifie la toute-puissance divine. Une pensée semblable se retrouve dans Is. 11,4, où Dieu est présenté comme exterminant ses ennemis par »le souffle de ses lèvres³«. En soi, cette explication est admissible; mais la première nous semble mieux convenir au contexte, le v. 20b séparant très nettement l'action de Dieu de celle des éléments naturels lors du jugement.

Sous l'influence de cet ouragan, les pécheurs seront pour ainsi dire »vannés«, dispersés comme de la paille, image chère aux écrivains sacrés pour représenter l'instabilité du bonheur des injustes⁴. Un

¹) Le mot *θυμοῦ* doit se rapporter nécessairement à *πλήρης*, comme l'a démontré Cornely, dont l'opinion est suivie aussi par Heinisch. Par conséquent, ici non plus, il ne s'agit pas de la colère divine qui entrerait de nouveau directement en jeu. Cf. Sap. 11,19.

²) Cf. Ex. 14,23—31.

³) Cf. aussi 2 Thess. 2,8, où le Christ se sert du même moyen à l'égard des impies lors de la parousie.

⁴) Cf. Ps. 1,4; 35,5; Job 21,18; Is. 17,13; 29,5 etc.

autre résultat de cette action du vent et des autres éléments sera que la terre sera dévastée et les trônes des puissants renversés. A vrai dire, c'est l'iniquité et la méchanceté (*κακοπραγία*) qui produisent ces deux derniers résultats; mais ce sera toujours moyennant les forces de la nature. En effet, l'iniquité et la méchanceté ne font que provoquer ces éléments, qui se mettent alors en œuvre sur l'ordre de Dieu.

On voudrait savoir quel sera le sort final des impies après cette intervention des éléments déchainés contre eux. Or, sur ce point le Sage ne nous dit rien ou presque rien. Leur châtiment leur a été infligé sur la terre; ils l'ont donc, sans doute, subi également dans leur corps. Ont-ils, à cette occasion, été tous tués ou tués de nouveau, dans l'hypothèse d'une résurrection antérieure? Autant de problèmes insolubles faute d'indications de la part du Sage. N'a-t-il pas reçu de révélations plus complètes concernant le sort final des impies et même des justes? On ne peut le savoir. Contentons-nous de recueillir scrupuleusement celles qu'il nous a communiquées.

D'après 5,23, les impies disparaissent de la terre; car celle-ci reste déserte à cause de l'iniquité. Où sont-ils? Heinisch¹ suppose qu'ils sont condamnés à l'enfer et s'y trouvent après le jugement. C'est ce qu'il y a de plus probable, quoique le Sage ne l'ait pas dit expressément. Rappelons-nous d'ailleurs que, d'après 4,19, les impies seront un sujet d'opprobre parmi les morts pour toujours. S'il est permis de prendre cette expression à la lettre pour ce qui est de la durée de l'opprobre — et rien ne s'y oppose — on pourrait peut-être en inférer qu'après le jugement général les impies continuent à subir leur peine commencée dans l'enfer immédiatement après leur mort. Le jugement ne leur a valu de nouveau qu'une humiliation devant l'humanité tout entière, humiliation qui résulte de la scène du jugement et tout spécialement de leur confession en présence des justes autrefois méprisés et persécutés. Ajoutons encore à leur peine antérieure le châtiment qu'ils semblent subir dans leurs corps. Cela suppose naturellement la résurrection; mais celle-ci n'est pas du tout exclue du système eschatologique du Sage, quoiqu'il ne la mentionne pas

¹) *Op. cit.*, p. 109.

expressément¹. Encore ce châtiment est-il indiqué d'une façon très générale; car nous ne savons absolument rien sur ses effets propres et sur sa durée. Amène-t-il une nouvelle mort chez les impies, dans l'hypothèse de la résurrection, ou bien les atteint-il dans leurs corps sans les faire mourir? A toutes ces questions le Sage n'a donné aucune réponse.

Il n'est pas sans intérêt de s'arrêter un peu sur la dévastation de la terre, l'un des résultats du jugement. Avec le P. Lagrange, nous croyons que le Sage a pensé au bouleversement final qui accompagnera, précédera ou suivra le jugement lui-même. Il ne peut y avoir de doute que la dévastation de la terre ne doive être prise à la lettre. C'est, en d'autres termes, la fin de l'histoire de l'humanité. Les hommes ne sont plus sur la terre; celle-ci devient en quelque sorte inhabitable, déserte. Les justes récompensés se trouvent auprès de Dieu et les impies très probablement dans l'enfer. C'est l'affirmation définitive et suprême de la justice divine, qui rend à chacun selon ce qu'il mérite.

Outre la dévastation de la terre, notons un autre effet de ce bouleversement: le renversement des trônes des puissants. Ce détail forme la transition avec le chapitre suivant et marque en même temps que la véritable royauté, celle qui dure, est la royauté acquise par la vertu. C'est celle qui est promise aux justes, 3,7 sq et 5,15. Elle est l'effet de la Sagesse acquise par l'homme; car la Sagesse est la racine de l'immortalité et c'est par elle que l'on parvient à la béatitude éternelle. C'est donc dans ce sens que les justes règnent dans l'au-delà. Les impies, de leur côté, seront séparés des justes et ni les uns ni les autres ne sont plus sur la terre. Les expressions de royaume splendide, de domination sur les nations, de diadème de beauté rappellent, il est vrai, les descriptions du royaume terrestre dans les apocalypses; mais ce n'est qu'une image sous laquelle le Sage veut présenter son idée et celle-ci est foncièrement spiritualiste.

Un dernier trait s'ajoute à ce tableau. Nous avons déjà relevé que la punition des impies est présentée sous l'image d'un combat, mais qu'en réalité ce n'est qu'un châtiment auquel les coupables ne

¹) Cf. le chapitre suivant.

peuvent se dérober. Ceux-ci sont punis par les éléments de la nature. La nature tout entière semble s'ébranler pour aider le Créateur à se venger de ses ennemis. Au moment où commence ce châtiment, les justes semblent être encore en scène avec les impies. Mais les justes sont épargnés; car ils sont sous la protection spéciale de Dieu. Le Sage pensait-il à cette protection lorsqu'il écrivait 5,16b? Nous croyons que la chose est à tout le moins fort probable. Les justes ont d'ailleurs l'occasion, à ce jugement, de voir de leurs propres yeux l'angoisse des impies. Est-il téméraire de supposer qu'ils assistent aussi à leur châtiment, tout comme les impies avaient jadis assisté aux tourments et au massacre des justes? L'idée, à première vue, ne paraît pas très noble; mais au fond, ce ne serait qu'une rétribution de détail accordée aux justes. Nous avançons cette hypothèse sous toutes réserves; mais il nous semble qu'elle ne serait pas trop en opposition avec les idées du Sage sur la rétribution en général. A propos des Égyptiens, il a pris soin de noter que ceux-ci ont été punis de la même manière qu'ils ont péché. A propos des justes persécutés, il convient de rappeler que les impies ont eu un plaisir spécial à les tourmenter, pour voir ensuite ce que Dieu ferait d'eux. En un mot, les impies ont ajouté des moqueries et des railleries aux peines qu'ils ont infligées aux justes. Est-il étonnant de voir les justes assister à leur tour au châtiment des impies? Si c'est le cas, les justes ne subissent aucun dommage de ces fléaux terribles que la nature entière déchaîne contre les insensés.

Résumons l'enseignement du Sage sur le jugement universel. Tous les hommes y sont présents. Il y a une différence profonde entre la situation des justes et celle des pécheurs. Les justes sont debout, pleins d'assurance; les impies remplis de confusion, de peur et d'angoisse. Ces derniers reconnaissent alors leurs égarements et confessent leurs fautes. Ils regrettent amèrement le vide et l'inutilité de leur existence terrestre.

Le Juge, Dieu, n'est pas tout de suite mentionné; mais on sent partout sa présence. C'est lui qui est le garant et l'exécuteur des sanctions. Aucune trace de nationalisme: il n'y a en présence que des jus-

tes et des impies. Tout le reste est sans importance pour le Sage en cette heure de la décision suprême.

La sentence, elle non plus, n'est rendue en termes juridiques formels; mais elle est supposée. Elle n'est d'ailleurs qu'une confirmation de l'état acquis par chaque homme lors du jugement particulier, avec les quelques éléments nouveaux que nous avons cru pouvoir y discerner. D'une part, les justes sont protégés par Dieu pour toujours et contre tout: rien ne peut plus les attrister; leur récompense est »dans le Seigneur« lui-même. Leur béatitude éternelle peut fort bien, par son excellence, être comparée à un royaume splendide et à un diadème de beauté. Il n'y a, dans cette récompense, rien qui sente le messianisme terrestre. Notre livre, qui ne mentionne pas le Messie, ne touche qu'en passant à son œuvre et ce qu'il en dit n'est point opposé à la conception spiritualiste de la rétribution dans l'au-delà.

Finalement les impies sont atteints par une peine que l'auteur de la Sagesse décrit dans une langue imagée, mais dont on peut regarder comme réels au moins les éléments suivants. La scène du jugement se passe sur la terre. Dieu en personne s'arme pour punir ses ennemis; mais ses armes ne sont point matérielles. Ce sont uniquement son zèle, sa justice, son jugement sincère, sa sainteté et, enfin, sa colère. La création tout entière est associée à son action. C'est d'ailleurs elle seule qui intervient directement contre les impies pour les réduire. La foudre, la grêle, l'eau et les vents entrent en action. Ce ne sont point de pures images, mais des réalités; car elles ont comme effet la dévastation de la terre et la disparition de l'ordre social existant jusque-là. On ne sait trop ce que deviennent alors les impies. L'auteur ne dit pas qu'ils sont anéantis; mais on pourrait en avoir l'impression, si auparavant, lors de la description du jugement particulier, il n'avait eu soin de noter, 4,19, que leur peine durera éternellement.

Ainsi le grand acte de la justice divine rétablit l'ordre troublé par l'action néfaste du pécheur. Toutes les choses sont maintenant remises en place. Le plan que Dieu avait eu en créant l'homme est restauré. Les justes ne peuvent plus mourir, même de cette mort physique, qui, bien qu'elle ne mérite pas le nom d'une mort véritable, n'en est pas moins cruelle à subir.

Ce nouvel état suppose-t-il la résurrection? Cette importante question fera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre III

Le problème de la résurrection

Nulle part dans le livre de la Sagesse il n'est expressément question de la résurrection. La pensée de l'auteur sur ce point ne peut donc être déduite que de la façon dont il conçoit, en général, les fins dernières de l'homme. Aussi les opinions des exégètes sont-elles le reflet de leur manière de comprendre l'eschatologie du Sage.

Chez les auteurs protestants, nous avons rencontré deux vues diamétralement opposées. D'après les uns, Weber¹ surtout, le livre aurait été écrit pour combattre les idées anthropologiques et eschatologiques dues à une infiltration grecque; l'auteur serait un Pharisien et maintiendrait les conceptions de l'ancien Israël contre les Sadducéens. Toute son eschatologie serait celle du *šeol* et de la rétribution purement terrestre, qui aurait lieu après le jugement messianique, en vue duquel les défunts revivront grâce à la résurrection.

D'après les autres, Grimm en particulier, l'auteur se serait représenté l'avenir définitif de l'homme selon les idées de la philosophie grecque: après la mort l'âme seule compte, c'est elle qui sera récompensée ou punie éternellement. Il n'y a donc pas de résurrection. La scène du jugement dernier se rapporterait uniquement à ceux qui vivent encore au moment de la fin du monde.

Bien plus modérées et beaucoup moins discordantes sont les opinions des exégètes catholiques. Ils arrivent à la conclusion que l'auteur sacré suppose la résurrection ou qu'en tous les cas il n'est pas hostile à cette doctrine.

¹) Voir son article *Der Auferstehungsglaube des eschatologischen Buches der Weisheit*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1905, p. 409 sq.

Telle est, par exemple, la conception du P. Lagrange¹, quoiqu'il ne la propose pas sans quelque réserve. Après avoir analysé Sap. 16,13—14, passage qui reconnaît à Dieu le pouvoir de ressusciter, et admis plus ou moins l'exemption du *šeol* pour les justes, le P. Lagrange de conclure: »De droit, l'âme des justes vit en Dieu; c'est la solution théorique du problème du bien et du mal. En fait l'auteur n'a pas raccordé son affirmation de vie divine avec l'espérance de la résurrection, commune au judaïsme, et toujours connexe avec la grande consommation des choses. Il reconnaît à Dieu le pouvoir de ressusciter les corps, mais il ne spéculé pas sur la résurrection. Elle serait d'ailleurs en harmonie avec le plan primitif de Dieu, qui n'a pas voulu la mort, une restauration de ce plan, et un triomphe sur le diable (II,24). Cependant nous ne voulons pas exagérer en interprétant son silence dans le sens affirmatif, comme d'autres exagèrent en le traduisant par une négation«.

Heinisch, dans son commentaire², arrive à une conclusion semblable, à savoir que le Sage n'est nullement hostile à l'idée de résurrection et que la description du jugement dernier semble plutôt la supposer. Il est encore plus catégorique dans la solution de cette question dans son article sur le jugement dernier³. Dans la conclusion il s'exprime ainsi: »Dans le passage 4,20—5,23, l'hagiographe décrit le jugement du monde et encore croit-il que celui-ci est précédé de la résurrection, sans toutefois la mentionner expressément«.

Les deux opinions alléguées nous montrent déjà suffisamment dans quelle mesure on peut parler de résurrection dans le livre de la Sagesse. Tous les arguments, par conséquent, qui vont suivre ne seront que des arguments susceptibles d'établir une probabilité.

En examinant l'écrit du Sage, nous pouvons constater tout d'abord que, pour lui, la résurrection est possible, c'est-à-dire que Dieu est capable de ressusciter les morts. Il y a un passage, 16,13—14, qui le montre d'une façon évidente:

¹) Cf. *op. cit.*, p. 97.

²) *Op. cit.*, p. 109.

³) *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit*, p. 106.

16,13 Car tu as le pouvoir sur la vie et sur la mort;
tu amènes aux portes du séjour des morts et tu en
ramènes.

14 L'homme dans sa méchanceté tue;
mais il ne ramène pas l'esprit sorti
et ne fait pas revenir l'âme reçue (dans le séjour
des morts).

Les deux versets doivent être intimement unis pour que leur sens véritable apparaisse avec clarté. C'est, du reste, ce que les exégètes n'ont pas manqué de faire. Grimm lui-même, qui pourtant n'admet pas le fait de la résurrection avant le jugement, se rend ici à l'évidence¹. D'ailleurs leur sens ressort encore davantage de la comparaison avec des textes bibliques similaires. Parmi eux, il faut compter avant tout ceux où se rencontre l'expression: »conduire aux portes du séjour des morts« et en »ramener«. Cependant, dans l'emploi de cette expression, notre livre présente sinon une nouveauté, du moins plus de clarté que les autres. Un des plus anciens textes de ce genre est Deut. 32,39, passage tiré du catique de Moïse:

Voyez maintenant que c'est moi qui suis,
et qu'il n'y a point de Dieu à côté de moi.
C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre;
j'ai blessé, et c'est moi qui guérirai,
et il n'y a personne qui délivre de ma main².

En lui-même, ce texte indique seulement que Dieu est l'auteur de la vie et de la mort et que tout est soumis à sa toute-puissance.

Un texte semblable se rencontre 1 Sam. 2,6, dans le cantique d'Anne:

Yahveh fait mourir et il fait vivre,

il fait descendre au séjour des morts et il en fait remonter.

Il se peut que la pieuse mère de Samuel ait vraiment pensé ici au pouvoir de ressusciter les morts que Dieu a manifesté à certaines occasions. Communément on regarde ce passage comme indiquant le

¹) *Op. cit.*, p. 266—267.

²) Ce dernier verset rappelle tout à fait Sap. 16,15: »Il est impossible de fuir ta main«. Preuve que le texte du Deutéronome a inspiré l'auteur de la Sagesse.

pouvoir qu'à Dieu de sauver les hommes qui sont déjà près de mourir, sur le point de descendre dans le séjour des morts.

Il en est pareillement de ce texte pris dans le cantique de Tobie (Tob. 13,2):

Car vous châtiez et vous sauvez;
vous conduisez au tombeau et vous en ramenez,
et il n'y a personne qui puisse échapper à votre main¹.

Dans le passage parallèle du livre de la Sagesse, la signification de l'expression que nous venons d'examiner ailleurs est bien plus claire, en raison surtout du lien qui unit les versets 13 et 14. Le v. 13, par lui-même, pourrait laisser subsister un doute sur son véritable sens. Mais le verset suivant apporte une lumière définitive. Dieu amène aux portes du séjour des morts², cela équivaut à dire: Dieu fait mourir; car l'homme aussi peut faire cela, savoir tuer un autre homme dans sa méchanceté. Quant à l'effet de ces deux actions de faire mourir et de tuer, l'une due à Dieu et l'autre à l'homme³, il est entièrement identique, c'est-à-dire que l'esprit et l'âme quittent le corps de l'homme.

Mais voici encore une autre action de Dieu pour laquelle on ne peut point trouver de parallèle dans l'action de l'homme. Dieu ramène des portes de l'hadès. L'homme, lui, ne peut plus faire revenir l'âme reçue dans le séjour des morts, ni faire retourner l'esprit une fois sorti⁴.

¹) Il est curieux de remarquer que chaque fois les expressions »conduire au séjour des morts« et »en ramener« se trouvent dans des cantiques, savoir ceux de Moïse, d'Anne et de Tobie. Comme le cantique emprunte volontiers un langage plus solennel, il est peut-être permis de supposer que l'influence de la tradition y a été plus forte et plus constante. Le sens des termes en question est donc probablement toujours le même, à moins d'avoir un indice sûr que des nuances nouvelles s'y sont ajoutées. L'influence de la forme traditionnelle se retrouve jusque dans le *Magnificat* de la Vierge.

²) En grec: *εἰς πύλας Ἰδου*.

³) Noter la différence des expressions employées: *κατάγειν εἰς πύλας Ἰδου* et *ἀποκτείνειν*.

⁴) L'expression *πύλαι Ἰδου* ne doit nullement impressionner le lecteur. C'est bien une locution appartenant à la croyance au *šeol*, séjour commun de tous les morts; mais l'idée sous-jacente n'est plus la même, à cause précisément des passages tout à fait clairs qui ensei-

Dieu seul peut le faire; autrement dit, il a le pouvoir de ressusciter les morts. Nous ne voulons pas dire qu'ici l'auteur du livre de la Sagesse pense à la résurrection lors du jugement dernier; mais il avait probablement dans l'esprit les quelques exemples de résurrection rapportés dans l'Ancien Testament. C'est notamment la résurrection du fils de la veuve de Sarephta¹ opérée par Élie, mais sur l'invocation de Yahveh; puis celle du fils de la Sunamite² produite par Élisée et surtout 4 Reg. 13,20 sq qui semble être le cas le plus clair et le plus propre à ne pas laisser subsister aucun doute, ce qui ne peut pas se dire d'une façon absolue des deux premiers: »Élisée mourut et on l'enterra. Les bandes de Moab pénétrèrent dans le pays quand revint l'année nouvelle. Comme on enterrait un homme, voici que l'on aperçut une de ces bandes et l'on jeta l'homme dans la sépulture d'Élisée. L'homme toucha les os d'Élisée et il reprit vie, et il se leva sur ses pieds«.

Pour le Sage, la résurrection est donc à tout le moins possible. On peut maintenant faire un pas de plus en montrant qu'elle est même probable en tant que résurrection universelle précédant ou accompagnant le jugement dernier.

Le livre de Daniel (12,2—3) est le premier à mentionner d'une façon claire la résurrection universelle, aussi bien des justes que des pécheurs: »Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour les opprobres, pour la réprobation éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme des étoiles, éternellement et toujours«. Il y a lieu de rapprocher de cette prophétie le texte Sap. 3,7, où le Sage dit des justes qu'ils brilleront au temps de leur récompense et courront comme des étincelles à travers le chaume. Nous

gnent la rétribution immédiate après la mort. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce qu'une telle façon de parler ait été adoptée ici. N'avons-nous pas constaté que la première partie de notre passage se rattache au courant traditionnel dont les traces évidentes sont conservées dans des cantiques anciens?

¹) Cf. 3 Reg. 17,20 sq.

²) Cf. 4 Reg. 4,33 sq.

avons déjà montré que ce passage se réfère à une nouvelle récompense que les justes recevront au jugement général. Or, étant donné que Daniel prévoit, à l'occasion de cet événement eschatologique par excellence, un resplendissement pour les justes ressuscités, il n'est pas téméraire de supposer que le Sage, lui aussi, relie cette splendeur de 3,7 à la résurrection qui est alors sous-entendue sans être explicitement mentionnée. En effet, rien n'empêche que l'auteur de notre livre ait connu la prophétie de Daniel. Elle faisait partie du canon palestinien et alexandrin. La chose est encore plus probable, si l'on place la composition de la Sagesse au premier siècle avant notre ère. Dans son tableau eschatologique, le Sage a parfaitement pu adopter les mêmes vues du livre de Daniel.

Mais on peut encore faire valoir d'autres considérations en faveur de la résurrection dans le livre de la Sagesse. La première se dégage de la description même du jugement universel. Nous l'avons déjà relevé précédemment en passant; mais c'est ici qu'elle trouve son application complète. Cette description donne l'impression que la scène se passe sur la terre. Par conséquent, ce sont des hommes en corps et en âme qui sont soumis à ce jugement. Car admettre que des âmes retournent sur la terre sans être unies à leurs corps respectifs serait une conception entièrement étrangère à toutes les idées eschatologiques des Juifs.

La présence des hommes ressuscités au jugement universel est requise, en outre, par le genre de peine qui leur est infligé. Des impies déjà morts (cf. 4,19) s'y présentent. C'est aussi eux qui subissent la peine. Il y a, on doit en convenir, bien des images dans toute cette description du châtement des impies; mais, en fin de compte, tout ne peut quand même pas y être ramené à de pures images. Qu'il faille entendre au sens figuré le texte où l'auteur décrit l'armure de Dieu, d'accord. Mais la question devient tout autre à partir du verset 21, où commence la description des créatures qui combattent avec Dieu pour sa cause. La foudre, la grêle, la mer, les fleuves et les vents doivent bien avoir pour objectif de leur action des êtres corporels. Mais comme cet objectif ne peut être que le groupe des impies, il s'ensuit qu'ils doivent nécessairement posséder un corps au moment où ils subissent ce châtement physique de sa nature. Lorsque saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, veut prouver le caractère corporel du feu

de l'enfer¹, il allègue précisément dans son »*sed contra*« notre texte: »*Sap. 5. dicitur: Pugnabit orbis terrarum contra insensatos. Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spiritali pœna et non corporali punirentur; ergo punientur igne corporeo*«. Il ne nous appartient pas de donner une explication détaillée de ce passage du Docteur angélique; mais il suffira de relever qu'il prenait comme nous les peines énumérées Sap. 5,17 sq au sens matériel. Il est également permis, sans crainte d'exagération, de supposer que son explication est l'écho d'une interprétation traditionnelle.

On pourrait ajouter encore un autre argument. Le P. Lagrange² avait déjà relevé que la résurrection serait une restauration du plan divin relatif à la destinée de l'homme. Dieu, qui a tout créé pour la vie, et surtout l'homme destiné par lui à l'immortalité (cf. 2,23 sq), ce Dieu n'est pas l'auteur de la mort. C'est par le diable que la mort est entrée dans le monde. Il est vrai qu'il y a un moyen d'échapper à cette mort en vivant saintement. Ainsi le plan de Dieu se réalise assurément; mais il est évident que la réalisation en serait encore plus complète, si les hommes pouvaient un jour se libérer de l'empire même de cette mort corporelle, qui, tout en étant moins horrible et moins funeste que celle de l'âme, n'en est pas moins une sorte d'attentat contre le plan divin primitif. Cette pensée pourrait parfaitement cadrer avec les vues du Sage. S'il n'y a pas insisté, c'est peut-être à cause de la préoccupation qu'il avait de démontrer l'existence de ces deux morts, chose qui n'était guère universellement connue avant lui.

Supposant que, dans le livre de la Sagesse, les impies sont des Sadducéens, les justes des Pharisiens, Weber trouve le moyen de présenter encore une raison qui milite en faveur de la croyance à la résurrection chez le Sage³. Selon lui, la question de la résurrection formait la plus grande divergence entre ces deux groupes hostiles. C'est aussi ce point-là qui, toujours d'après Weber, constituerait le principal point litigieux de notre livre lequel, au surplus, ne serait qu'un écrit de controverse.

¹) *Suppl.*, qu. 97, art. 5.

²) *Op. cit.*, p. 97.

³) Voir son article *Der Auferstehungsglaube des eschatologischen Buches der Weisheit Salomons*, p. 205 sq.

Les impies (lisez: les Sadducéens) énoncent, dit-il, leurs opinions eschatologiques Sap. 2,1—5. Il va de soi que les justes, c'est-à-dire les Pharisiens, affirment de leur côté justement le contraire. Alors, en prenant toujours le contre-pied des affirmations de Sap. 2,1—5, on obtiendra l'opinion authentique des justes sur la question eschatologique. Il est vrai que cette opinion résulte plutôt et surtout d'autres passages qui, pour la plupart, ont déjà été examinés; mais, selon cette méthode de Weber, on pourrait arriver précisément à la démonstration claire et évidente que les justes, et donc le Sage lui-même, supposent partout, affirment même, leur croyance inébranlable en la résurrection des corps.

Partant de ce point de vue, Weber trouve que, dans les cinq premiers chapitres du livre de la Sagesse, »la croyance en la résurrection est supposée comme une chose qui va de soi¹«. La conclusion est certainement exagérée; car, pour être en droit de l'affirmer, il faudrait des arguments plus directs. Le fait que l'auteur du livre ne la mentionne pas expressément reste toujours et il faut plutôt se demander pourquoi il s'est gardé d'indiquer explicitement une croyance qui semble, d'après toutes les vraisemblances, faire partie de son système eschatologique. La façon dont Weber interprète ce silence n'explique, en fait, rien du tout.

Heinisch a essayé de répondre à cette question au moyen de quelques suggestions qui, sans être concluantes, peuvent cependant jeter quelque lumière sur le problème². Il pense que le silence du Sage relativement à la résurrection peut s'expliquer, dans une certaine mesure, par les circonstances du moment. Les matérialistes dont les Juifs d'Égypte étaient entourés niaient l'existence de l'âme et, par conséquent, n'admettaient pas que quelque chose puisse survivre à l'homme après la mort. Contre ces affirmations courantes des ennemis des Juifs, le Sage aurait voulu prémunir ses coreligionnaires, en les éclairant davantage sur ce point capital de leur foi et en les consolant en même temps. Dans ces conditions, pense Heinisch, la question de savoir si le corps lui aussi devait un jour récupérer la vie n'était pas aussi brûlante. Les Juifs fidèles croyaient que la résurrection

²) Cf. *op. cit.*, p. 104 sq.

¹) *Ibid.*, p. 229.

fait partie de la récompense eschatologique et ceux qui s'étaient éloignés de la foi des pères auraient seulement été scandalisés par l'affirmation d'une vérité pour laquelle les païens n'avaient que dérision. Heinisch croit de plus que l'auteur a adopté, sur la question de la résurrection, une tactique des plus sages. »Aux uns, qui, vis-à-vis de l'espoir de la résurrection du corps, observaient une attitude de négation ou de doute, il n'imposait point sa façon de voir, s'exprimant toutefois d'une manière telle qu'ils ne pouvaient pas en appeler à lui, ni trouver dans ses paroles la confirmation de leur conception. Les autres, qui tenaient ferme à la croyance en la résurrection, pouvaient supposer, d'après sa description du jugement général, qu'il partageait leur conviction¹». Ces suggestions méritent d'être retenues.

D'ailleurs, la question de savoir pourquoi le Sage ne parle pas avec plus de clarté de la résurrection a bien moins d'importance que celle de déterminer s'il en parle au moins implicitement. Or, il nous a semblé que l'on peut y répondre par l'affirmative.

Tout d'abord le Sage est loin de considérer la résurrection comme impossible: Sap. 16,13—14 le montre. D'autre part, la ressemblance qui existe entre Sap. 3,7 et Dan. 12,2—3 nous a conduit à prendre le resplendissement des justes dans Sap. 3,7 pour un effet de la résurrection. Ensuite, le fait que le jugement se passe sur la terre mène à la même conclusion. Comme, en outre, la peine infligée aux impies est de par sa nature physique, c'est donc à des corps qu'elle doit s'adresser: autrement elle ne pourrait point avoir d'effet. Parce que, enfin, dans le plan primitif, l'homme est créé pour l'immortalité, il y a une convenance parfaite à ce que les corps revivent pour ne plus jamais mourir et devenir ainsi vraiment immortels.

Quoiqu'on ne puisse pas savoir d'une façon pleinement satisfaisante les raisons pour lesquelles le Sage s'abstient de parler ouvertement de la résurrection, les arguments que l'on vient d'alléguer permettent de conclure que la résurrection faisait très probablement partie de ses idées eschatologiques.

¹) *Op. cit.*, p. 105.

Conclusion

A la fin de cette étude, un coup d'œil rétrospectif nous permettra de saisir mieux, dans un tableau synthétique, l'ensemble des éléments dont se compose la doctrine des fins dernières telle que le Sage la présente dans son livre.

Son eschatologie est avant tout individuelle et ce n'est pas, certes, là une qualité négligeable. Pour le Sage, l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Quant au corps, c'est l'homme qui le procree; mais l'âme vient directement de Dieu. Elle est un principe spirituel et se trouve quelque peu mal à l'aise dans le corps. Le corps corrompible l'arrête dans l'essor qu'elle voudrait prendre vers ce qui est plus parfait. Toutefois il ne faut pas voir dans ce déséquilibre une doctrine platonicienne. C'est bien plutôt une suite de la chute originelle. Dans toute l'anthropologie du Sage, il n'y a d'ailleurs rien de platonicien et le fameux passage 8,19—20, qui, selon quelques auteurs, supposerait la préexistence des âmes, est loin de contenir cette doctrine.

L'homme, mis par Dieu dans ce monde, a une fin à obtenir. En effet, Dieu le créa pour l'immortalité. Par l'envie du diable la mort est cependant entrée dans le monde et y a en quelque sorte contrecarré le plan premier de Dieu. Cependant ni le diable ni rien au monde n'est capable d'empêcher l'homme de parvenir à sa fin, qui reste toujours l'immortalité. Par l'œuvre du diable, il est vrai, l'homme a perdu l'immortalité du corps; mais il lui reste toujours celle de l'âme, et celle-là est absolument intangible. L'auteur admet donc qu'il y a deux morts: l'une du corps, l'autre de l'âme; l'une inévitable, l'autre qui est l'œuvre des mains de l'homme lui-même. Ne meurent deux fois que ceux qui le veulent. Cette seconde mort ne consiste cependant pas dans une annihilation de l'âme dans l'au-delà, mais dans un sort malheureux que l'âme est forcée de subir après la mort. Quant à ceux qui ne sont morts que de la mort corporelle, leur sort est dans l'au-delà tout autre.

Mais comment l'homme peut-il parvenir à cette immortalité? Par la Sagesse. Pour rendre l'homme heureux dans l'éternité, la Sagesse divine, qui apparaît ici presque comme une hypostase, se joint à l'homme afin de le rendre ami de Dieu et de l'aider dans l'accomplissement de la volonté divine. Il y a pourtant quelques conditions que l'homme doit poser avant que la Sagesse ne vienne habiter en lui. Il doit avoir une âme droite et un corps exempt de l'esclavage du péché. Puis une fois réalisée l'union avec la Sagesse, l'homme doit encore collaborer avec elle pour assurer définitivement les fruits qui peuvent en résulter. C'est dans ces divers éléments que consiste précisément la sagesse humaine, cause instrumentale de l'immortalité bienheureuse.

La distinction des »deux morts« a comme conséquence nécessaire le fait d'une récompense ou d'un châtiment qui suivent immédiatement la mort de chacun. Les justes seront aussitôt récompensés par une paix, un repos, une protection spéciale de Dieu. Autrement dit, ils seront auprès de Dieu, ils y jouissent de son amour. Les impies, au contraire, seront dans une souffrance qui est prévue comme devant durer toujours.

Ces sanctions qui correspondent dans notre théologie aux sentences du jugement particulier, étaient pour l'Ancien Testament en grande partie nouvelles. Cette nouveauté consolante apportée par le livre de la Sagesse mérite d'être soulignée. Car l'idée d'une rétribution immédiate après la mort est sans aucun doute susceptible d'avoir une très grande influence sur la vie religieuse.

Dans l'hypothèse d'un *šcol* égal pour tous, sans distinction entre justes et impies, on devait nécessairement avoir plus de souci pour les biens temporels, plus de chagrin aussi lorsque la fortune ne souriait pas aussi pleinement que l'on aurait pu le désirer. C'est pourquoi les Israélites avaient mis le principal de leur intérêt à avoir une famille nombreuse et à vivre longtemps. C'était d'ailleurs, d'après les promesses de l'Écriture, un signe de la justice et de la fidélité dans le service de Dieu. Mais comme la situation réelle des familles et des individus commençait à contredire ce critère de justice, c'était un signe évident que Dieu ne voulait plus que la justice personnelle se mesurât d'une telle manière. C'est pourquoi il inspira à l'auteur du livre de la Sagesse de montrer à ses coreligionnaires comment la justice est entiè-

rement indépendante du nombre des enfants et de la longueur de la vie. La femme stérile et vertueuse, l'eunuque qui n'a pas commis d'iniquité, le jeune homme juste mort prématurément n'ont rien à craindre: la récompense de leur justice est assurée.

Quoique très importante, la notion d'un »jugement particulier« n'épuise pourtant pas toute la conception eschatologique du Sage. En effet, il prévoit encore, pour un avenir indéterminé, un jugement solennel qui doit porter sur tous les hommes et remettre toutes choses en place. Ce jugement est présenté dans une description assez longue et, en grande partie, imagée. De ce grand tableau eschatologique nous pouvons cependant recueillir que tous les hommes y seront jugés. Ils sont même confrontés, les impies étonnés de la situation glorieuse des justes, et ceux-ci debout, dans une complète assurance. Les justes reçoivent un nouvel accroissement de leur première rétribution, accroissement dépeint en des termes qui rappellent le langage des écrits traditionnels sur le messianisme terrestre. Mais, pour des raisons solides fournies par notre livre lui-même, on a le droit de ne voir que le véhicule d'idées entièrement spiritualistes. Sur le messianisme en général notre livre ne semble avoir que quelques lueurs et qui ne se prêtent pas à une explication matérialiste. Cependant le jugement universel doit aussi avoir des effets sur la terre. Celle-ci sera dévastée et tous les trônes renversés. C'est la fin de l'histoire et le début d'une ère toute nouvelle pour l'humanité. De plus, l'ensemble du tableau semble supposer la résurrection de tous les hommes, bons et méchants.

Dans notre livre les idées de Sagesse et d'immortalité sont très étroitement liées, par le fait que seul le sage parvient à l'immortalité bienheureuse. On peut même dire que ce sont là comme les deux axes autour desquels tournent toutes les autres idées. Or, comme ces deux notions capitales, de par leur nature, débordent le cadre national, il s'ensuit que l'eschatologie du Sage est foncièrement universaliste. Elle se place ainsi au sommet des idées eschatologiques de l'Ancien Testament et devient une préparation à la pleine lumière que la Sagesse Incarnée devait apporter aux hommes sur ce point.

TABLE DES MATIÈRES

Avant propos	I
Bibliographie	13

PREMIÈRE PARTIE:

L'homme et la Sagesse

CHAPITRE PREMIER: Nature de l'homme, sa faiblesse, sa destinée	17
CHAPITRE II: La Sagesse source d'immortalité	63

DEUXIÈME PARTIE:

Les sanctions de la vie future

CHAPITRE PREMIER: Le sort des justes et des impies immédiatement après la mort	75
CHAPITRE II: Deux applications concrètes: la femme stérile vertueuse; le juste mort prématurément	115

TROISIÈME PARTIE:

Le jugement final

CHAPITRE PREMIER: La scène: attitude des justes et des pécheurs	153
CHAPITRE II: Le dénouement: triomphe des justes, châtimement des pécheurs	167
CHAPITRE III: Le problème de la résurrection	187
CONCLUSION	197
TABLE DES MATIÈRES	201

Nihil obstat

Msgr dr ANDR. SPILETAK, m. p.
censor

N. 164—1935.

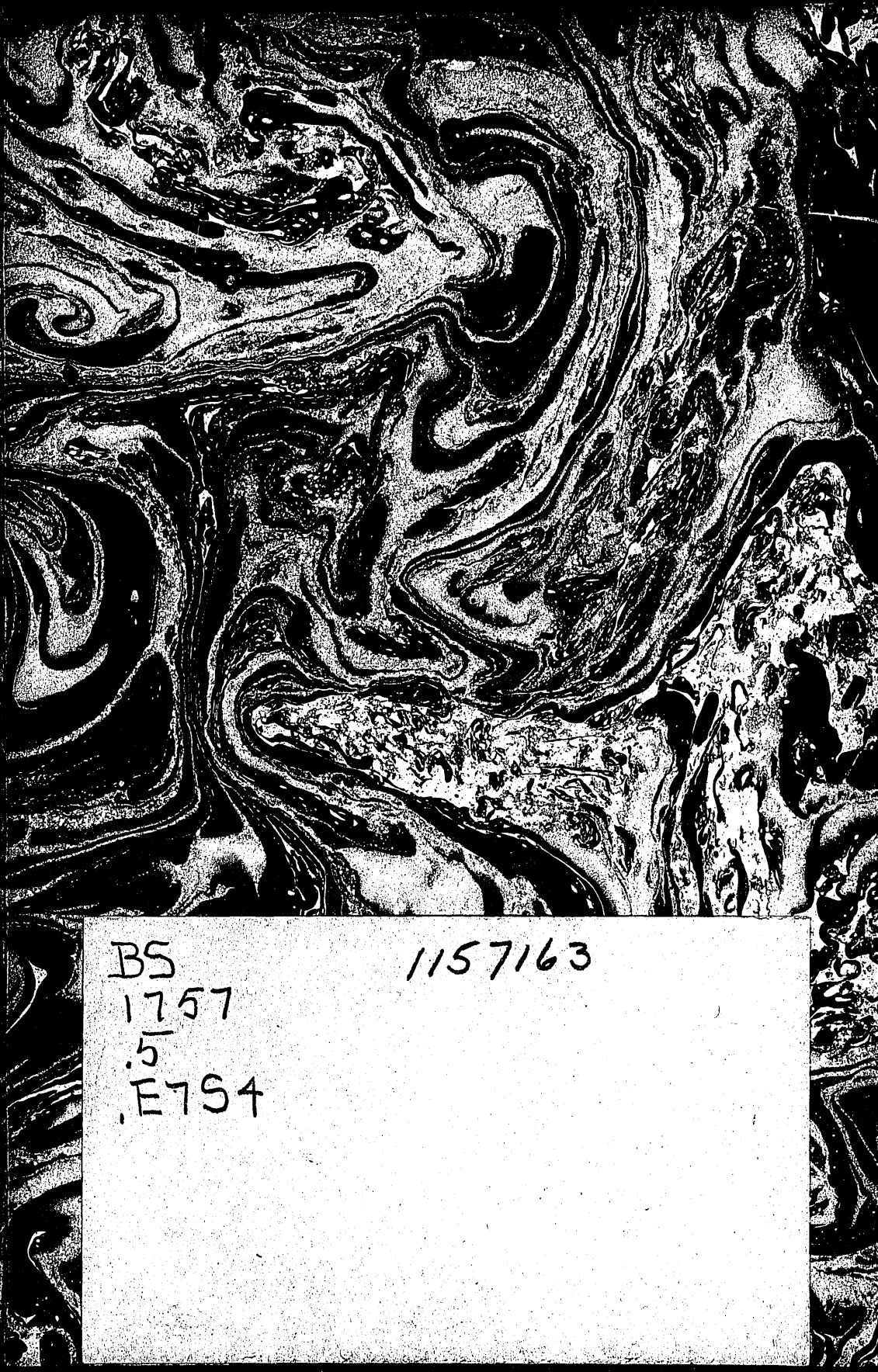
Imprimatur

DJAKOVO, die 14. februarii 1935.

† ANTONIUS, m. p.
Episcopus

Izradila Prva hrvatska dionička tiskara, Osijek, Jugoslavija
Imprimé par la Première Imprimerie Croate S. A. à Osijek, Yougoslavie





BS

1757

.5

.E7S4

1157163

